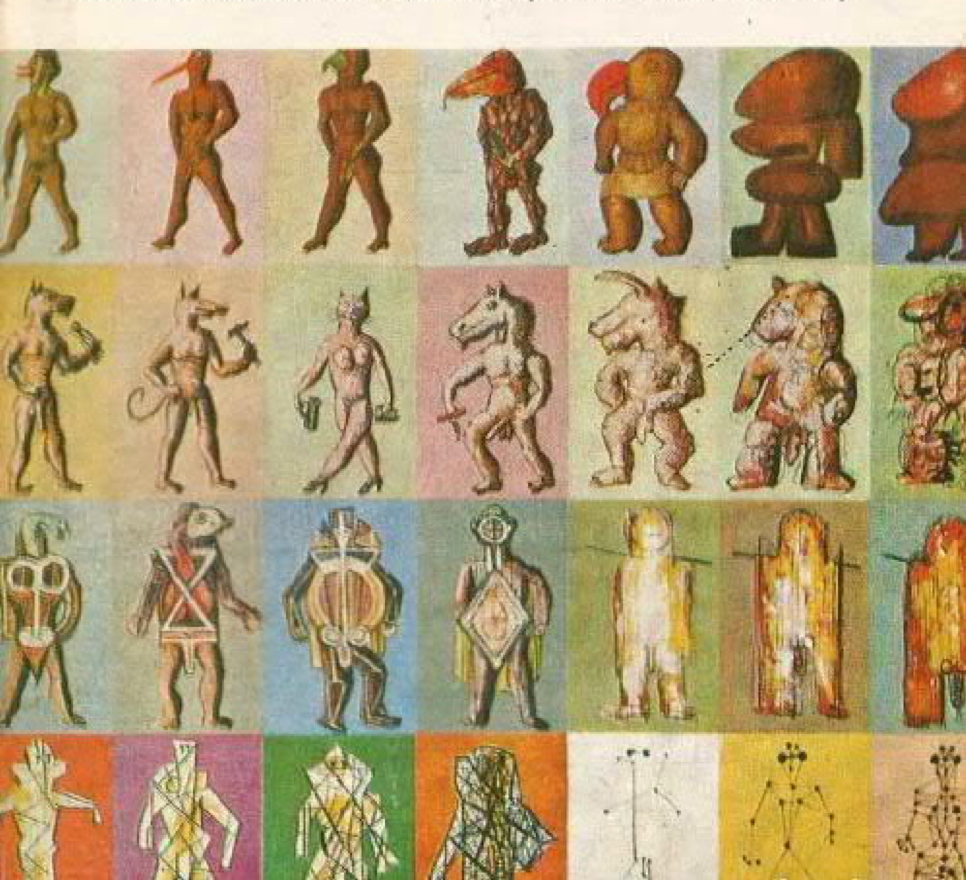
bajo la dirección de
FRANÇOIS CHÂTELET

historia de las ideologías

II. DE LA IGLESIA AL ESTADO (DEL SIGLO XI AL XVII)



HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS

Plan de la obra:

Tomo I: Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)
Tomo II: De la Iglesia al Estado (del siglo IX al XVIII)
Tomo III: Saber y poder (del siglo XVIII al XX)

Dirección de FRANÇOIS CHÂTELET y GERARD MAIRET

Con la colaboración de:

Luc Brisson
Odilon Cabat
Hélène Clastres
Christian Descamps
Pierre Geoltrain
Michel Gitton
André Glucksmann
Pierre Griolet
Jacques Harmand
Ahmad Hasnâwî
Michel Korinman
Jean Lagerwey
Charles Malamoud
Pierre-François Moreau
Évelyne Pisier-Kouchner
Rafaël Pividal
Maurice Ronai
Louis Sala-Molins
Francis Schmidt
Joël Schmidt
Mohammed-Allal Sinaceur
Jean-Louis Tristani

Bajo la dirección de
FRANCOIS CHÂTELET

HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS
II. De la Iglesia al Estado (del siglo IX al XVII)

La Red de Jonás PREMIA EDITORA 1980

Título original: *Histoire des Idéologies (De l'Eglise a l'Etat, du IX au VII siècle)*
Traducción: *Luis Pasamar*
Diseño de la colección: *Pedro Tanagra R.*

La traducción ha sido cedida por la editorial Zero-Zyx, Madrid.

Colaboran en este tomo:

Odilon Cabat (sociólogo). *Francois Châtelet* (profesor de la Universidad de París VIII). *Pierre Griolet* (teólogo). *Gérard Mairet* (profesor de la Universidad de Otawa). *Pierre- Francois Moreau* (profesor adjunto en la Universidad de Reims) y *Luis Sala-Molins* (conferenciante en la Universidad de París I).

Primera edición 1980

ISBN 968—434—130—x

ISBN 2—01—004803—2 de la edición de Hachette.

PREMIA editora de libros s.a.
Tonalá 146-2, México 7, D.F., México
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PREFACIO

De la Iglesia al Estado: una expresión como ésta puesta como título de un conjunto de investigaciones cuyo hilo conductor sigue siendo, por necesidad, cronológico, puede sugerir la idea que, bajo la frondosidad de acontecimientos y doctrinas, va tomando cuerpo un tipo de lógica qué ineluctablemente, conduce de una forma u otra, del poder de Gregorio el Grande al reino de Luis XIV. La hipótesis de este devenir es seductora: ha sido adoptada en muchas ocasiones e incluso las fórmulas que nos vemos forzados a utilizar para que se nos entienda, la del fin de la Antigüedad, de la Edad Media, del Renacimiento, de los Tiempos modernos contribuyen a darle consistencia, incluso cuando hemos optado por manifestarle cierta desconfianza. Hipótesis que además tiene la ventaja, al inducir la realidad de un principio de evolución, de permitir diversas tomas de posición: unos vieron en ésta la oportunidad de lamentar la desaparición de una comunidad espiritual armoniosa, otros se felicitaron por la victoria que poco a poco fue alcanzando la sociedad de los hombres sobre la mentira religiosa, otros vieron la oportunidad de contabilizar, dialécticamente y en la perspectiva de un progreso general de la humanidad, los golpes recíprocos, y mensurar las ventajas y los inconvenientes de esas transformaciones.

Ahora bien, nada de todo esto aparece aquí. Los análisis de esta segunda parte de la *Historia de las ideologías* —al igual que los de la primera parte, dedicado a un período aún más extenso, histórica y geográficamente—, en la medida en que logran escapar a los maleficios de la filosofía de la historia —lo que no deja de ser harto difícil, y de ello nos daremos cuenta en la lectura de las páginas que siguen— ponen de relieve el concepto según el cual ninguna lógica unitaria preside esos cambios y que la inteligibilidad que podemos y debemos introducir sirve totalmente como punto de referencia. Cada configuración de ideas, cada sistema de legitimación política, cada doctrina teológica o filosófica, incluso cuando nos parece que está mal edificada o que es deficiente, es, en su tiempo y en su lugar, suficiente. En cierto modo, es una doctrina plena. Más exactamente, y con el fin de evitar la imagen del huevo que conlleva la noción de totalidad, diremos que es densa y tupida como un zarzal exuberante. Nada falta, que pudiera colmar la continuación de la «historia de las ideas». La teoría de las relaciones de subordinación ontológica y política de la Ciudad de los hombres a la Ciudad de Dios no está completada, corregida o superada por la concepción de los dos órdenes, el sobrenatural y el natural, de Tomás de Aquino. La teoría es distinta en cuanto al objetivo, en cuanto a la sintaxis, en cuanto a la función...

Este estatuto de la diferenciación se debe fundamentalmente al hecho de que las ideologías o las configuraciones de ideas son ante todo legitimaciones, que funcionan como instrumentos de persuasión, convencimiento y coacción y que, totalmente autónomas en su economía discursiva, están completamente inmersas en las prácticas sociales. Efectos de las luchas por el poder y elementos de esas luchas en la medida en que intervienen principalmente mediante las instituciones que ellas generan, las ideologías se adhieren cabalmente a su presente histórico y local. Nada las niega como el desmoronamiento de las fuerzas políticas que ellas apoyan o que se han apoderado de ellas. Y no hay razón para que haya *una,* para que al fracaso de una de esas fuerzas corresponda necesariamente una insuficiencia conceptual de «su» doctrina, un error. Incluso si ello resulta tranquilizador para quienes su profesión es el pensar, no se ha comprobado que lo que la historia muestra, el concepto lo establece con la misma necesidad.

Lo que se da a los ideólogos para que le den una legitimación, es un caos de prácticas, un conjunto de unidades vastas o

pequeñas, activas o inactivas (un reino como una asamblea de notables, la comunidad de los cristianos como un concilio), conflictos vastos o soterrados, intereses que se oponen o que se unen, deseos que están por los aires y otros que se fijan. Los idéologos más hábiles inventan. Si resuelven problemas, lo hacen en su propio espacio discursivo. La habilidad que tienen para inventar y resolver —un genio— en modo alguno significa que logren triunfar. El genial Bernardo de Claraval políticamente ha derrotado al igual de genial Abelardo; el antes y el después —Agustín, Tomás de Aquino, Guillermo de Occam— no registran ninguna progresión. No hay etapas del pensamiento.

Ello no significa que una búsqueda como la presente no tenga el derecho —y el deber— de establecer comparaciones e introducir secuencias de inteligibilidad. Incluso diremos que aquí radica su principal interés, mientras se tenga permanentemente en el espíritu que a esas secuencias en modo alguno se las puede unir para constituir una «ontología histórica» —incluso negativa—; (¡si nada se ha ganado, nada se ha perdido!). Ya que esas ideologías tienen efectos limitados e importantes. En primer lugar en el orden discursivo. Veremos, por ejemplo, que la prédica de Pablo, apóstol de los Gentiles, y la reflexión agustiniana, que idealmente siembran las fuerzas políticas del papado y ayudan a sus demostraciones, instituyen un problema de *origen* completamente nuevo —en relación al del *arché* (del «comienzo») que se planteaban los Antiguos— cuando afirmaban, seguros de la Revelación, que todo poder «viene» de Dios. A partir de entonces, el término latino *potestas,* va a constituirse en eje del pensamiento medieval hasta el Renacimiento y hasta los teóricos del Estado soberano. Si hay una lógica —totalmente extrínseca— que presida esos textos organizados alrededor del título *De la Iglesia al Estado,* es precisamente aquí donde ella encuentra su principio.

A partir de ese tema de la relación entre la *potestas* y el poder efectivo —del que sabemos que resulta abstracto escindirlo en espiritual y temporal— puede entenderse mejor la lucha entre los papas y los emperadores, lucha en la que se entrelazan íntimamente, en todo caso, la demostración y la fuerza bruta. Por eso, la noción de *potestas,* que no podemos situar más al nivel de la sola discursividad, penetra en las instituciones y su funcionamiento, he aquí el segundo aspecto de las ideologías. Al mismo tiempo, la noción, confrontada con lo que llamábamoms el caos de las prácticas, se verá modificada discursivamente. Bajo sus auspicios, los

papas se darán cuenta que tienen que habérselas con los poderes territoriales de los obispos o, más tarde, con la fuerza de las órdenes monásticas y que se ha tornado caduca una *auctoritas* que nadie cuestiona, pero que apenas tiene ningún efecto. En cuanto a los emperadores, pronto se percatan que la base real de su eficacia se basa, por lo menos, tanto en su capacidad para imponerse en su reino —territorialmente entendido— como en la *potestad* de la que habrán logrado asirse: organizar el ejército para que sea «operacional», establecer un sistema penitenciario, asegurar las finanzas, definir la normalidad social, etc. Ahora bien, esto se desarrolla de forma tan cabal que en un momento determinado será preciso —el de Tomás de Aquino— que, al mantenerse la idea de *potestas,* se reconozca la coexistencia de los dos órdenes, el sobrenatural y el natural...

La historia es larga y compleja, y permite hacer inteligible el hecho decisivo: a la luz de esta idea, constantemente repetida, comprendida, negada, magnificada, se inventará en los siglos XVI y XVII el concepto que reclaman las prácticas del poder central de aquellos tiempos, el concepto de *soberanía.* Sobre este particular, los análisis de Gérard Mairet y de Pierre-Francois Moreau muestran perfectamente que este invento estaba tanto menos inscrito en el «curso de la historia», cuanto le acompaña una ambigüedad profunda: en buena lógica, la laicización de la *potestas* —a la que se confunde con su ejercicio de poder efectivo bajo los aspectos del Estado— tiene como implicación «económica» la propiedad colectiva. Ahora bien, históricamenter hablando, son las fuerzas políticas de los propietarios privados, con la complicidad discursiva de John Locke, las que han asegurado el éxito histórico. Mas, para empezar el presente relato, conviene sin duda tomar cierta perspectiva en relación con esos mitos que, singularmente desde el pasado siglo, oscurecen el pensamiento de ese período. Y, en primer lugar, los de Occidente y de la Cristiandad...

Françąis Châtelet

CAPITULO I

LA CRISTIANDAD

1

LA IDEOLOGIA DE OCCIDENTE: SIGNIFICACION DE UN MITO ORGANICO

por Gérard Mairet

Un mito orgánico

«Occidente» designa el punto en el horizonte donde se acuesta el sol. Es decir: el sol se oculta a la mirada en el preciso instante en que parecía posible alcanzarlo. El sol se desplaza a medida que estamos cerca de él. Por consiguiente, el Occidente no es un espacio geográfico. Antes de ser un territorio cuya extensión podemos recorrer a discreción, es en primer lugar un espacio mítico, la morada nocturna del sol. En efecto, cuando el sol se levanta ese espacio se convierte en territorio. Por tanto, el Occidente no tiene fuerza: ¿qué sería la fuerza de un punto, sin la palanca? Por sí mismo, el Occidente no levantaría el mundo. El término tan sólo expresa entonces la creencia en que el sol se acuesta, es decir, en realidad, la certidumbre de que mañana empezará de nuevo, que mañana el sol se levantará para alumbrar

y alimentar los trabajos y los días. Mas he aquí que el mito adquire volumen y va cobrando cuerpo el punto que está en el horizonte: el Occidente se convierte en algo, el mito se vuelve orgánico, cobra fuerza dictando conductas, imponiendo creencias, revelando certidumbres. Con el Occidente, el *mundo se revela:* él que no era más que punto indeciso en el horizonte se vuelve plenamente horizonte.

¿Qué es el horizonte? Es la división del cielo y de la tierra, el cielo arriba, la tierra abajo. Sólo así deviene comprensible el Occidente, o sea, real. Es la partición *horizontal* del mundo, la división de la tierra en al medida noche del sol. Es un punto de referencia, separación horizontal: este-oeste, Oriente-Occidente, sombra y luz. En esa inmensa distribución, los hombres de aquí no son los mismos que los de allí, tampoco la tierra es la misma, fértil aquí, árida allí. Tampoco el espíritu es el mismo: revelacion aquí, ignorancia del verdadero Dios allí. A medida que se desarrolla, el mito orgánico conquistará a los propios elementos, es decir, los dominará. El Océano, rodeado de dos continentes, el viejo y el nuevo, extenderá el Occidente —que sólo era entonces tierra firme— hasta el agua. Por lo demás, por ese lado —por ese lado del horizonte— el Occidente por poco iba a sorprender al Oriente.

Así es por tanto ese mito, en su esencia mito del orden y de la división horizontal del mundo. Si le llamamos «orgánico» es porque alimenta una historia que saca su fuerza de él; mito orgánico, el Occidente no está alterado por la duración. *El tiempo no hace mella en él.* Para algunos, la sacrosanta «defensa» de Occidente, sigue estando al orden del día. Mito orgánico todavía, ya que es punto de referencia común para muchos enunciados que afectan al estatuto y a la condición de millones de hombres.

Occidente es un territorio porque es un *nombre:* nombre común de los habitantes de un región, nombre común de sus costumbres, de su sistema de gobierno, de su Dios. Si «Occidente» tiene fuerza, es porque es la medida y la referencia permanente: *su nombre es el nombre de un origen.* Mientras el Oriente es el espacio en donde todo se mezcla con todo, el Occidente es tierra de claridad, de diferencia, de análisis: a Occidente no le gusta la confusión. También por ese lado se le llama mito orgánico. Habiéndose primero separado de Oriente, al que sólo aspira a dominar, Occidente se ha atribuido a sí mismo el papel de civilizar: a los paganos, infieles, heréticos, salvajes y otros bárbaros hay que sacarles de las tinieblas, mediante el derecho o la

fuerza, bautizarlos si ello es posible, en todo caso mantenerlos al margen del lejano Oriente hecho de misterios profundos, de incienso y de confusiones múltiples. A la luz de Occidente responde la sombra de Oriente.

A medida que va cobrando cuerpo, el Occidente se torna realmente en mito orgánico: a los que el mito da vida ya no piensan más en ello, éste *es* su pensamiento. Al margen de la duración, no tiene historia, puesto que es la historia en sí; su nombre es el nombre de los hombres y de las cosas que encuentran, merced a él, su identidad. Por último, las tierras, las costumbres y los hábitos están diferenciados, repartidos: el mundo no es *uno*, hay uno mismo y los demás.

Si, por consiguiente, el Occidente es un mito, un mito orgánico *fundador*, ello es por que sin él, el oeste sería nada más que él mismo: un espacio geográfico. Ahora bien, precisamente el Occidente, del que anotábamos que marca simbólicamente la separación horizontal de dos órdenes del mundo, se ha afirmado a través de las ideologías pertenecientes al oeste. Si el mito no tiene historia (como tal se constituye de entrada), es, sin embargo, portador de historia: el mito apoya a la historia y le da una estructura. En la vida mundana de los hombres, el mito ha generado ideologías, conjuntos homogéneos de significaciones, cuyo vínculo común es el mito de Occidente. Las ideologías son el instrumento del mito, éste es por tanto, legible y viviente en los discursos y las prácticas que lo expresan al hablar su lenguaje. El mito estructura las representaciones, da consistencia a las doctrinas. Sin las ideologías que lo revelan a sí mismo y al mismo tiempo a los hombres que lo viven y se reconocen en él, porque en él encuentran su identidad cultural, el mito no existiría. Su función estriba, en efecto, en dar lugar a un devenir identificable como historia: él es el mito fundador sin el cual la «Cristiandad» (y la representación del poderío que está unida a ella) no se hubiera impuesto en la vida «mundana» histórica.

Esto no hace más que confirmar que en los días presentes el Occidente «cristiano» ha perdido fuerza, en beneficio de una ideología conexa y de carácter laico pero que, de todos modos, proviene de él —la ideología que se refiere, por ejemplo, al «mundo libre»—: el Occidente es el mito fundador que permite identificar las representaciones que pueblan nuestra historia. Hoy en día, allí donde la ideología cristiana está presente, aunque sólo porque aún está viva en la memoria, sigue existiendo, perfecta-

mente vivo y como si acabase de nacer, un mito de Occidente. Los libros de historia todavía enseñan lo que elaboran las estrategias de los estados mayores: que en alguna parte del mundo existe un «Occidente» que está, por sus valores, bajo la defensa y la protección de un «pacto Atlántico».

Históricamente, por lo tanto, el mito ha pervivido en los enunciados ideológicos de Europa (que, en la antigüedad, no era más que un territorio bárbaro), o sea, en realidad, por su superioridad y por su eminencia. Entre la Europa antigua y la moderna, existe, sin embargo, la mediación de la cristiandad, es decir, la valorización de Occidente. Ese mito, al que podríamos calificar de afectivo, presupone una *evolución;* su «éxito» estriba en darle importancia a esta evolución: la Europa (cristiana) es el mito *convertido en territorio.* El término *Occidente* era harto conocido en la Antigüedad; el *contenido,* por su parte, es de origen medieval; contenido que dista mucho de serlo en el fondo: el siglo XX está totalmente impregnado con su nombre. Sea como fuere, ha sido por encima de todo la Edad Media cristiana la que ha convertido un término en un *nombre.*

Sin embargo, el mito como tal no posee una fuerza, pero adquiere poderío a través de las ideologías que éste suscita y que en él encuentran el elemento sin el cual las ideologías no serían más que enunciados vacíos, sin el cual también la división del mundo seguiría siendo legendaria, confusas las fronteras, sin profundidad la fe y sin luz la revelación. La larga, la muy larga duración es claramente la modalidad del mito que estructura una historia múltiple referente a las temporalidades que la cruzan. Aunque sea profana o sacra, esta historia, que no es más a fin de cuentas que la realización mundana del mito, esta *vida histórica,* nos importa que sea la que han vivido, y que aún viven, varios millones de hombres que un destino de cuna ha arrojado sobre la tierra en ese punto del horizonte en donde se acuesta el sol.

Pero se cometería un error si quisiéramos situar históricamente la pertinencia de la noción de Occidente: señalar su origen cristiano y «medieval», no significa reducirlo sólo a la Edad Media, esta noche en la que la tradición historiográfica ve, precisamente, que todos los gatos son pardos[1]. El Occidente no

---

1. Hay que saludar aquí al libro voluntariamente parcial, y por ese motivo saludable, de R. Pernoud: *Pour en finir avec le Moyen Age* (Seuil, 1977), que constituirá para el texto actual nuestra única referencia bibliográfica.

tiene más sentido que el que acabamos de indicar: por eso cobra valor de mito. La propia noción de Cristiandad tampoco da su contenido definitivo a Occidente. Por supuesto, es cierto que el concepto de Cristiandad da cuerpo, social y doctrinalmente, al de Occidente, ni más ni menos que en la actualidad, las ideologías del «mundo libre» o el potencial militar de la OTAN.

Cómo evaluar por eso, la consistencia interna de la noción: ella se sustrae a la inspección de la mirada. Limitarla al marco tan vasto y tan diferenciado de una «Edad Media», que ya es homogénea, es convertirla en una noción que hoy en día ya no tiene más vigencia. He aquí una ilusión y una contradicción. Su medio, o más bien su elemento ya lo hemos dicho, es la larga, muy larga duración. ¿Tiene un comienzo y por consiguiente un fin? Podemos llegar a esta conclusión mediante mera hipótesis, mas no podemos decidir de ello. *El Occidente carece de fecha.* Si el Medioevo ha creado una acepción «cristiana» de Occidente, dista con mucho que Occidente se limite a esa sola determinación. Con este ejemplo vemos cómo se esboza el *problema* que constituye la tentativa de establecer un punto de referencia de la ideología de Occidente. Es la propia idea, o mejor la representación que nos hacemos de la Edad Media lo que es su causa. Nos hallamos, en efecto, colocados aquí frente a una alternativa: o bien, incluso, hoy somos «occidentales», en cuyo caso todavía nos encontramos en la Edad Media, lo que se acepta con verdadero horror cuando se sabe el recelo de barbarie y de pecado en los que aún se considera a los mil años de nuestra historia que sirven de puente entre las luces de la antigüedad y las luces modernas; o bien no somos, en esta región del mundo, «occidentales», mas ¿qué somos, por consiguiente? ¿No existe una diferencia entre Este y Oeste y entre cristianos e infieles? Entonces somos presa de otro horror, *el de no ser* occidentales. Pronto se manifiesta el espectro del bárbaro, frente a la deslumbrante claridad del hombre civilizado. Pero una vez más la Edad Media se resiente de la operación, ya que, si históricamente hablando, este largo período es una larga noche en la que todos los gatos son pardos, a la pertenencia al oeste (que reivindicamos y en la cual se enraiza, real o ilusoria, nuesta *identidad*) le repugna ver en la Edad Media el origen de la civilización. El mundo moderno —triunfo de Occidente y de su «cultura»— no puede ser el resultado de la Edad Media. La historiografía, liberal o marxista, está de acuerdo en el hecho de que la modernidad —burguesa— ha derrotado al oscurantismo medieval

y a las estructuras feudales «serviles». El burgués occidental no ha sustituido al hombre-siervo, al hombre-vasallo, por el hombre libre, con todo su rosario de valores optimistas: progreso, igualdad, propiedad. ¿Se tiene suficientemente en cuenta que la Primera República democrática buscaba sus modelos en la antigüedad griega y romana, pasando por encima de la Edad Media? Pero, tal vez haya algo mejor; ¿no fue el Renacimiento a buscar en esa misma Antigüedad los medios de inspirar el porvenir? La Edad Media imperial, realista, teocrática, ¿no brindaba acaso la imagen de un hombre no plenamente hombre? La antropología cristiana hacía del hombre una criatura. El hombre de la «modernidad» se piensa a sí mismo como creador. Sin embargo, en la Edad Media no ha habido creación, sino sólo la lenta degradación del antiguo humanismo...

Estas imágenes (o más bien esta imaginería) manifiestan todas ellas la ambigüedad de Occidente y de la ideología que lleva su nombre. Es la ambigüedad de la historia. El marxismo no ha escapado a esa ambigüedad; de acuerdo en ello con los historiadores burgueses del siglo XIX, en 1848, Marx y Engels, en el *Manifiesto del partido comunista**, proclaman que la burguesía ha revolucionado y civilizado el mundo. Afirmación ésta que conlleva dos tesis: en primer lugar que en la Edad Media no se ha conocido la civilización —en sentido estricto—, y además el Occidente (civilizado) es universal. Con el advenimiento de la burguesía, que Marx saluda como obra decisiva de esa clase, la historia se vuelve mundial. Se entiende perfectamente que el pensamiento burgués liberal no haya considerado oportuno refutar esta proposición realista del marxismo; no solamente la burguesía sale beneficiada, sino que además ella ve la confirmación de la noche medieval y, por tanto, la justificación de su imaginación de la Antigüedad. Vivimos por tanto aún hoy de esta representación de Occidente: amado cuando se trata de afirmar la superioridad cultural de esta parte del mundo y de propagar sus «valores», rechazado sin embargo, cuando «Occidente» significa Edad Media.

Si en aquel tiempo el Occidente cobra forma en un cuerpo de doctrina organizado a partir de la noción de cristiandad —república cristiana, pueblo de fieles, pueblo de cristianos, imperio cristiano—, la noción sigue de todos modos siendo, con independen-

* Existen varias ediciones en castellano. (N. del T.)

cia de su significado, propiamente cristiana. El problema que, por consiguiente, se plantea es el de saber cómo la determinación histórica —sagrada— ha podido dar a luz a otra historia —profana— caracterizada como historia moderna. Mito fundador, el Occidente sigue alimentando nuestra representación del mundo: él es quien ha permitido desarrollarse a la «historia»; no hay más historia que la occidental, incluso, y principalmente, si el Occidente es universal. Desde que se escribe la historia, el Occidente es el motor de la Historia.

Un mito de poder

Si el Occidente es un mito, ese mito es un *mito* de poder: las ideologías que se inspiran en ese mito son en efecto las ideologías del poder, e incluso de la *valorización* del poder. El aporte del cristianismo, o más precisamente, acaso, la significación del concepto de Cristiandad es, desde ese punto de vista, haber trasladado a la autoridad en contra de su inspiración inicial, todos los aspectos de la vida humana. La Cristiandad revela, en todos los sentidos del término, el poder de sí mismo, al convertir la política en una dimensión social de la vida, un sacerdocio. Cuando el concepto de Occidente resurge junto con la noción de *Imperio cristiano de Occidente,* no es superfluo observar que es para convertirse en categoría política: «Occidente» es una categoría del poder.

Se podría objetar que no hay necesidad alguna en que el término Occidente sea asociado a la ideología de poder que genera la Edad Media, de modo que, al no pertenecer al propio concepto del poder, no podemos por tanto, convertirlo en categoría y, con mayor motivo, en mito orgánico fundador. Claro que de todos modos la correlación se sigue manteniendo, entre el ejercicio de la autoridad y su caracterización como occidental ya ha sido hecha. De repente, el problema estriba en saber, hoy como ayer, qué gravedad y qué fuerza encuentra la política cuando ésta está así determinada. Si la noción de Occidente no es el fundamento del poder, ella no deja de ser de todos modos una categoría de su ejercicio y por este motivo en modo alguno se la puede considerar una mera contingencia histórica, y con razón: ¿no es de esta historia de lo que se trata? En otros términos, si la historia no

funda a nivel de los principios una concepción de la vida política, lo cierto es que esta misma concepción encuentra en la noción de Occidente un marco, un elemento, que le son favorables. En este sentido podemos referirnos a un mito orgánico, fundador de una historia, la historia en la que precisamente, el poder se ejerce según modalidades particulares.

De un lado, en efecto, la Antigüedad sometía el sacerdocio a la vida de la ciudad; la Edad Media occidental somete la urbe al sacerdocio. De otro lado, la ciudad antigua, de donde proviene su nombre, no aspiraba a la universalidad espiritual los pueblos: incluso Alejandro no contemplaba a sus conquistas como un sacerdocio universal. El Medioevo, de Agustín o Tomás de Aquino, somete la ciudad terrestre a las beatitudes de la ciudad celeste: Babilonia o Jerusalén. El concepto de un «pueblo de Dios», y mejor incluso en cuanto a lo que a nosotros se refiere —ya que tal es el objetivo de toda la política medieval— el concepto de un «pueblo cristiano», es decir, de un pueblo sacerdotal, es un concepto totalmente ajeno al pensamiento de la antigüedad. Ahora bien, es de capital importancia para la constitución del mito que nos afecta, como para la elaboración de las ideologías conexas que con él se relacionan, es de capital importancia el que este concepto haya nacido en Occidente, en alguna región de la cuenca del Mediterráneo, y que también se haya propagado en esa región. La *catolicidad* de ese pueblo cristiano es esencial para comprender que en lo sucesivo, en el imperio, por limitado que éste sea en el espacio, Occidente tiene vocación de *universalidad*. El hecho de que la Edad Media no haya logrado realizar este proyecto, no quiere decir nada. Porque, donde fracasa el imperio cristiano, a partir del siglo XVI, con la aparición del Estado-nación, aceptará en quinientos años el desafío; el Estado, o más bien el modelo estatal occidental, realizará el sueño medieval de la universalidad. La ironía de la historia, como se dice, ha determinado de todos modos que no se hiciera por motivos que afectaban a la salvación eterna, y que contrariamente a Agustín, no hay duda que la ciudad celeste ha cedido el paso a la ciudad terrestre. Tal es la historia que ha generado el mito fundador de Occidente: la historia de su poderío y de su universalidad. Si la historia tiene un sentido, es precisaemente el de la inversión de sentido.

El concepto de un pueblo cristiano que estructura el horizonte político medieval tiene su origen directo en las tesis paulinas: «No

hay ni judío ni griego, no hay más esclavos ni hombres libres; no hay más ni hombre ni mujer, porque no sois más que una persona en Jesucristo» (Gal. III. 26-28). Afirmación ésta que no debe despertar una ilusión: ese «pueblo cristiano» no es una noción temporal —lo será—, es una noción espiritual; la unión en Cristo, la incorporación a su Iglesia, son en primer término de naturaleza espiritual. Lo mismo ocurre con la noción de Cristiandad: noción que se remite a una *comunidad* de fe. Motivo por el cual la Cristiandad se reduce a un espacio geográfico, dicho en otros términos, a la conquista militar que este espacio delimita. Carlomagno no es Alejandro. Para el cristiano, el verdadero reino no está sobre la tierra, está en los cielos. Una vez más es Pablo quien, el primero, hace posible una concepción en la que se inspirarán *La Ciudad de Dios* y la tradición agustina. De modo que la distinción paulina entre la justicia según la ley y la justicia según la fe, si es atributo del cristiano, manifiesta principalmente el universalismo del pueblo frente al particularismo de la nación judía o de cualquier otra nación. Mas, el vínculo común que constituye la fe en nada contraría la obligación en la que se halla el cristiano de obedecer a los poderes temporales, él que se define sin embargo por su única espiritualidad. Si ya no hay más judío, ni griego, ni esclavo, ni hombre, ni mujer, esto sólo es verdad en Cristo. Ya conocemos la imprecación: esclavos, obedeced a vuestros amos, y que las mujeres se sometan a sus maridos. No estamos, por consiguiente, dispensados de obedecer al poder temporal, y ello por razones que afectan a la salvación eterna.

El conjunto de la tradición cristiana, tanto la católica como la reformada, permanecerá fiel a esta enseñanza, y partir de ésta la civilización de Occidente tiene que ser pensada. Concepto según el cual el poder es sagrado no por sí mismo, sino porque éste es un servicio de Dios. Todavía es el concepto de que el poder es un sacerdocio universal, porque la fe que tiene por misión salvaguardarlo contra sus enemigos, aunque sean éstos paganos, herejes o infieles, es, por definición, universal, habida cuenta que al dios al que se refiere es único. Si la noción de ideología tiene aquí un sentido, no puede ser otro que formar el marco de un poder universal comprendido como justificación de un Dios único y verdadero. Incluso en su versión más universalista, la Antigüedad no había alcanzado una representación tal de la vida política. El estoicismo, inventor del concepto de humanidad —concepto que fue eclipsado durante la Edad Media cristiana, y que de nuevo

surgirá en los siglos XIV y XVI—, hacía del ciudadano un habitante del cosmos, su universalismo es un cosmopolitismo. Por el contrario, el cristiano es un uranopolita: su morada está en los cielos. Poco le ha faltado, por eso, para que el cristiano se desinterese absolutamente de la tierra: ésta encierra leyes que cuando se las observa, prometen el cielo. El poder es requerido, por consiguiente, por la propia fe y al insistir Lutero sobre este particular con el vigor que le conocemos, no hará más, en suma, que perpetuar la tradición de la obediencia cristiana a la par que actualiza según la necesidad de la coyuntura: el nacimiento del Estado moderno.

La Antigüedad no consideraba necesario justificar la obediencia de otro modo que no fuera por sí misma, valga la expresión: hay que obedecer a las leyes de la ciudad, enseña Sócrates, y Aristóteles afirma que el ciudadano, antes de pertenecerse, pertenece él en primer lugar al Estado. El problema ya no se plantea en lo más mínimo en estos términos: el poder no se justifica en sí mismo, está justificado en Dios. La Iglesia justifica al Estado y a Dios, si se quiere, justifica al César. Esta dependencia del poder respecto de un principio que le es ajeno, es lo que mejor caracteriza a la ideología del Occidente en la Edad Media. No hay más poder que el sacerdotal; el poder ha sido inventado en Occidente como teniendo su principio en los cielos, de repente la autoridad es la autoridad del sacerdote y cualquier otra autoridad proviene de él. El poder está derivado, lo que en modo alguno significa, cabe suponerlo, que es un poder sin efectos. Con todo, el modelo romano de la autoridad centralizada está puesto entre paréntesis; en lo referente al centro, hay *dos:* el papa y el emperador.

Vemos que la novedad de la concepción de la vida política reside en la distinción del ejercicio del poder con respecto a su principio. Esto caracteriza, en efecto, al Occidente y perdura aún hoy, mas ello es así según una modalidad específica; esas dos dimensiones existen realmente, sin embargo, coexisten de tal forma que ya no sabemos más diferenciarlas en el Estado soberano que se constituye a partir del siglo XVI. Sea lo que fuere, la Edad Media los presenta uno frente al otro, complementarios y a menudo también contradictorios, lo que nos induce a manifestar que el Occidente revela el poder en todos los sentidos del término. En efecto, el poder no puede ejercerse eficazmente,

realizar su obra la autorida· ¡ue en la medida en que poder y obediencia hacen creer que existen *con vistas a otro fin* que el fin tan visible, del cual la Inquisición o la policía son, hoy como ayer, los ejecutantes profanos. El Occidente cristiano pone de manifiesto a su manera la astucia del poder, de todo poder: elaborar un universo espiritual de creencia y de fe, constituirlo en *principio,* concebir un más allá de dicha que justifique la obediencia y la ley. El poder no se presenta como poder, el orden no es el resultado de las instituciones que lo garantizan, son las instituciones las que proceden del poder. La Inquisición o la policía, o las dos juntas, no producen la fe o la seguridad. La fe y la seguridad traen consigo la Inquisición y a la policía puesto que, en el mejor de los casos, la Inquisición y la policía tan sólo producen el terror. La *finalidad ética* del poder es por tanto una concepción cristiana. Claro que ya Sócrates había moralizado el poder, la búsqueda de lo justo es un paso previo a la posiciń correcta del problema político. Sin embargo, la ciudad de Atenas no ha integrado su mensaje. El cristianismo durante la Edad Media estará en posición de imponer una concepción transcendente de la autoridad política al instituir en la práctica el gobierno de un Dios revelado: una idea radicalmente ajena, y con razón, de la ciudad antigua. Dios gobierna a los hombres por medio del papa y el emperador interpuestos. Incluso según Sócrates, el poder no participa de lo divino: lo justo en política es una cosa, los dioses son otra. La obediencia a las leyes de la ciudad no es la obediencia a Dios. Sólo el cristianismo podía producir en la esfera política el tema de las dos ciudades y encontrar de esta suerte en él la justificación del poder. El concepto que desarrolla Tomás de Aquino, concepto del que no es el inventor, según el cual el reino tiene que ser gobernado por un solo príncipe, puesto que el mundo está gobernado por un solo Dios, es característico de la imitación cristiana. Imitar a Dios, es actuar con vistas a Dios. También la antigüedad tenía puesta la mira sobre el bien, mas no lo buscaba en un lugar transcendente del mundo: lo encontraba en la naturaleza; de ahí la célebre proposición de Aristóteles según la cual la ciudad existe «por naturaleza».

La sumisión del poder a una norma que en apariencia le sobrepasa, es realmente la profunda originalidad de la Edad Media cristiana occidental. El poder, para lograr la obediencia, obedece él mismo a figuras que no son las de la política: el tema de la Cristiandad esclarece este punto. Ya que, por los

motivos que acabamos de citar, la Antigüedad no se formaba de la ciudad la misma representación, queda que la justificación ética, pese a que fuera totalmente inmanente a la vida de la ciudad, era una condición necesaria de la política. Lo que es cierto más allá de la Cristiandad de Occidente lo es igualmente más acá. El Estado moderno, para constituirse y desarrollarse, ha producido, para su uso, semejantes justificaciones. Dios, la naturaleza, el hombre, o más bien el género humano, el alma, son las ideas que todo poder se ocupa en difundir. Si desde el siglo XV el Estado soberano se afirma como teniendo en sí su causa propia, dista con mucho que el poder que en él se ejerce se manifieste, por lo menos en su principio, como siendo en sí mismo su propio fin. Sus fines, por ser «terrestres», no son menos espirituales a incluso, a su manera, sagrados: libertad, seguridad, propiedad, igualdad y todas las cosas similares.

Conviene por tanto señalar que en la «noche» medieval se ha clarificado la estructura del poder, y que si el Occidente parece haberse universalizado hasta el extremo de llegar a corromper el Oriente, ha sido principalmente porque un modelo de poder ha sido pacientemente elaborado, corregido, ajustado. Modelo éste en el que un *principio* de naturaleza espiritual justifica el *ejercicio* temporal de la autoridad, da cuerpo a la noción tan poco aprehensible, mas siempre invocada, de Occidente. Nos asaltan ciertas dudas, tanto respecto a la historia pasada como a la presente, de que ese legado del cristianismo político haya sido benéfico en todos sus aspectos (se nos ocurre pensar que sin él, se hubiera hecho la economía del Estado soberano), por eso no se le puede ignorar como parece que ocurre en las discusiones políticas actuales sobre la fatalidad del dominio o sobre la imposibilidad histórica o eterna en la que nos encontraríamos de escapar a la barbarie.

La noción de Occidente es un mito. En el sentido primitivo del término, en primer lugar: como ilusión fundadora, porque el Occidente está por doquier confundido con el Oriente. Como origen luego de la representación que nos hacemos incluso hoy del poder del Estado. Es el mito, por último, de nuestra historia y de la historia a secas, esa sorprendente disposición dramática en donde los fines profanos se realizan tomando en préstamo las sutiles sendas de los fines sagrados, en donde el Estado se disimula en Dios y en donde las revelaciones de todo género

inducen espiritualmente en el pueblo el *concepto,* a decir verdad profundamente metafísico, según el cual obedeciendo a la policía se conquista el cielo.

BIBLIOGRAFIA

R. Pernoud: *Pour en finir avec le Moyen Age,* París, 1977.

2

IGLESIA Y «CRISTIANDAD»

por Pierre Griolet

En el sistema de coherencia del mundo antiguo y de la alta Edad Media, se da una constante que llama la atención: una organización armoniosa de los mundos divinos en donde se distribuía un orden de lo sacro, constitutivo él mismo del universo. Y ello era así al extremo de que, en su juventud, el cristianismo había tenido la audacia de ofrecer una primera paradoja: decirse «ateo». Primera —y temporal— recusación de los mundos divinos con objeto de que emerja y se propague el radicalismo de la «Buena Nueva». Rechazo en el movimiento de la Encarnación y de la escatología: el Señorío del Resucitado siendo un testimonio que rompe las cadenas de cualquier otro anuncio. Con el acceso al poder, poco a poco el cristianismo ha borrado la diferencia que había entre el creyente y el ciudadano. A este precio se liquidará el paganismo. Una tesitura imperial se mezcla, por consiguiente, si no con los Evangelios, por lo menos con las «lecturas evangéli-

cas». Esto es el o los constantinismo (s), para adoptar una expresión cómoda. Expresión inexacta por lo demás. Con el correr de los siglos: Constantino, es el Oriente y el Occidente. La selección que se produce entre estas dos estructuras culturales conducirá a situaciones nuevas: imperio de Occidente y *Ecclesia romana.* Otra expresión, también ella cómoda, es tentadora para describir este desarrollo: la Cristiandad. Calar en la Cristiandad no haría inútil esta llamada. La Cristiandad se encuentra desde un principio con estructuras en pie: el Papa y el Emperador. Mas de forma soterrada también se instala otro poder: el de la santidad. Las canonizaciones de Constantino y de Carlomagno dejan la huella de las ideologías monoteístas del poder. Sin embargo, ellas indican que los Evangelios conservan su propio poder. Si tales canonizaciones pueden evocar a emperadores dioses, también ellas hacen pensar en esa unión de los poderes con la santidad en su rigor evangélico y su capacidad de invención. En la línea estricta de los poderes y de la ideología, los primeros términos son los que importan. En modo alguno habría que minimizarlos. Tampoco habría que acrecentarlos: permanecemos lo bastante alejados de una teología hiperconstantiniana como es la teología eslava y ortodoxa. Para ella, la canonización de los príncipes prácticamente no toma en consideración su santidad personal, sino su lucha contra los invasores, su política. Lo que cuenta, son los efectos del poder. El universo occidental parece no haber estado nunca tan lejano. San Luis será canonizado bajo su vocablo de ministerio sacro: rey. Mas la ecuación de su santidad personal será revelada a la plena luz del día. Hasta el punto que la oración de la liturgia hará que se pida su intercesión (poder de santidad) para *compartir con él* el reino del «Rey de los Reyes».

Este volumen de poder constitutivo, concedido, conquistado, que la Iglesia posee, la convierte en pieza mayor en el tablero. Calar en la Iglesia de Occidente en «Cristiandad», significa poco más o menos tener acceso a todos los expedientes. Pero, ¿con qué óptica se hace? El término de Cristiandad, ¿qué abarca en su vaguedad? No será preciso arrancar, antes de iniciar cualquier tipo de inventario, con la parte final del curso inaugural que Georges Duby dictó en el Collège de France en 1970... «... Partir del principio de que todas las percepciones, los conocimientos, las reacciones afectivas, los sueños, los fantasmas, los ritos, las máximas del derecho, las conveniencias... la amalgama de las ideas recibidas que exaspera a las conciencias individuales y cuyas

inteligencias que se consideran más independientes nunca logran liberarse completamente».

Se impone, por consiguiente, una precaución de rigor: ¿cuál es el peso de sueños y de fantasmas que hay que apartar para atreverse a creer que vamos a lograr aprenhender esta Iglesia de la Cristiandad, aunque sea levemente, en el espacio de unas páginas?

Penetrar la Iglesia de la «cristiandad»

La ilusión semántica

«Cristiandad», dicho en otros términos, mundo de los hombres en donde los fundadores son los cimientos cristiano y eclesial. La expresión tal vez resulte engañosa. Parece satisfactoria en una perspectiva rápida de eclesiología: siendo lo consubstancial de la Iglesia el ser una, conviene favorecer toda lectura que presente esta primera nota teológica. La visión de unidad queda pronto reemplazada por manuales laicos para escolares y los catecismos del pasado siglo: para el laicismo militante, la Iglesia se presenta como *un bloque* de oscurantismo desgarrado por las llamaradas de las hogueras y en el firmamento donde está la estrella de Juana de Arco que se opone a los jueces de la Iglesia, estrella libertadora del territorio nacional y mártir de la patria, que oculta a las voces de Domrémy. Para los viejos catecismos, la Edad Media es el momento de la fe de todo un pueblo, sin leyes alevosas y en donde la bondad, la caridad, y la educación son obras de la Iglesia. El escolar y el pequeño cristiano recibieron por tanto esa visión unitarista, unilateralista. Visión que no podría ser la obra nada más de los Señores Hamois y de los curas Bournisien de Flaubert. Un ejemplo harto reciente muestra perfectamente este frenesí de simplificación. A partir del siglo XIX, una escuela de teología se ha asignado la tarea de dar a conocer la obra de Tomás de Aquino. En 1880, la Iglesia acababa de convertir al antiguo condenado por el decreto de 1277 en el patrono de las escuelas católicas. Ese movimiento tomista, apasionante en su intuición, pronto se enzarzó al velar ante todo por la fabricación de anteojeras. El texto de Duby que acabamos de citar se le podría aplicar palabra por palabra. Esos «tomistas» no pararon un

instante de repetir hasta la saciedad a Tomás y nada más que Santo Tomás. Un fantasma único presidía sus trabajos: Tomás lo ha dicho todo y un estudio detallado podría hacerle decir todo lo que tenía que haber dicho. Hubo movimientos teológicos que se opusieron a esta simplificación. Para resumir diremos, que éstos no han dejado de ser perseguidos y denunciados: un teólogo e historiador medievalista ilustre, M. D. Chenu, será literalmente liquidado por los celadores del tomismo que caminaban a paso acompasado. Su crimen consistió en haber presentado un tomismo leído en lo real de la historia medieval de los hombres y de las sumas. Incluso en el momento que se celebraba el Vaticano II, tendrá que ser un obispo malgache el que haga penetrar a Chenu en el concilio: se le había pura y llanamente olvidado tras décadas después de las querellas.

La faz lisa, unitaria de la Cristiandad es un maquillaje, una apariencia.

El constantinismo «bis»

Hay otro tipo de bloqueo —de visión política éste— que intenta realizar una operación. Sugerir una especie de eslabón que una el imperio cristiano a la Cristiandad. Una especie de movimiento de épocas dichosas y de paraísos perdidos. Encuentros de una eclesiología sin máculas en sus relaciones idílicas con los poderes. Otra nueva apariencia engañosa.

El constantinismo todo —incluso si se le esquematiza— resulta más complejo. Algo así como un castillo de naipes en el que una carta mantiene a la otra con su peso. Naipes por lo demás marcados: hijo de la Iglesia, el emperador está a la vez sobre una carta y es titular de otra. Juego en el que la Iglesia dícese tener valor supremo, pero en el punto de vista místico, porque en lo concreto, las palabras de vida eterna piden el apoyo de los poderes de este mundo. Todo el juego consiste para la Iglesia en decir y en hacer que se diga que la carta imperial se apoya en ella, garante de una lealtad de los suyos... aunque sea introduciendo en el juego de naipes el comodín de lo divino. Carta que también juega el emperador al definirse sacando su poder de Dios...

No puede decirse que la Iglesia siga aplicando el juego constantiniano en «las Cristiandades». A las provincias imperiales les suceden los reinos y los obispados: otras dimensiones modifi-

can las apuestas y las estrategias. Van estableciéndose autonomías administrativas. Y la Iglesia inicia un procedimiento de liberación de las trabas. Al comprometerse Gregorio VII en la polémica de las investiduras, pondrá sumo cuidado en marcar una lectura que él quisiera irreversible: «Si la Sede Apostólica juzga los asuntos espirituales en función del poder que Dios le ha confiado, ¿por qué no debería juzgar los asuntos seculares». Lo que equivale a afirmar el derecho a juzgar a los príncipes. Alejandro III será todavía más categórico con respecto al emperador Federico I: «Yo puedo citar a mi tribunal, y en cambio, no se me puede citar. Puedo juzgar, y no se me puede juzgar». Dicho en otros términos, el papado, en sus conflictos con el emperador, ha liquidado el mito imperial. El papado juega sobre un teclado pluralista: *los* reyes. Y ello se manifiesta en la línea de sus conquistas: la consagración. Inocencio III lo manifestó en una decretal: «El rey de Francia no reconoce a ningún superior en lo temporal» (decretal *Venerabiliter*). Litúrgicamente podría señalarle el paso con la pérdida de la costumbre de citar al emperador, defensor de la ley, en la oración eucaristía. La consagración concretiza en nuevo estado: vestido con la dalmática y la túnica diaconales —el servicio— el rey viste el manto sacerdotal —el poder—. El rito ha sido calcado de la consagración episcopal. Las sociedades aparecen en él con el coro de los pares laicos y eclesiásticos. Los obispos «consagradores» son también pares eclesiásticos. Entra en escena un nuevo campo de poderes: obispos necesarios, mas nada les reemplaza si faltan los pares laicos; unción de la Santa Ampolla, pero presentada por caballeros que penetran en la catedral montados a caballo. Cuando la liturgia compone una misa para el rey, lo constantiniano se hunde: «Rezamos por ti, Dios Todopoderoso, por tu servidor nuestro rey. A él te has dignado confiarle el gobierno de este reino. Haz que crezca con todas las virtudes, y que sea noble como corresponde a su estado. Que evite la fealdad de los vicios y que te sea lo bastante agradable para que llegue hasta ti, tú que eres Camino, Verdad, Vida». En este texto Dios tiene primacía. El es fuente, mas también término eventual si accede la santidad de la vida. El hombre rey, es una «disputa» entre fealdad, vicios y nobleza. El «bastante agradable» marca netamente que es una cosa delicada: la canonización no es más el automatismo de los auras imperiales.

Sin esa tentación, ¿hubiera si no existido, por lo menos realizado su obra Viollet-le-Duc? La tentación inicia un rosario de obras con *Nuestra Señora de París** de Hugo, *El genio del cristianismo*** de Chateaubriand y sus émulos, y culmina en *La Catedral* de Huysmans***. La tentación está más o menos oculta en los inconscientes. Y al igual que toda tentación, ésta es política. Esta «Cristiandad» es la más sutil de los símiles, porque es literaria. La forma conlleva una tesis: «la perfección» de la Edad Media cristiana. Huysmans, ese hombre clave —en una época en la que el propio Zola coleccionaba ornamentos de Iglesia—, se presentó para brindar una lectura obsesiva de esta tesis. Convertido, Huysmans escribe en pleno resurgimiento del catolicismo de combate.

Si el abate Douhaire, al dar cuenta en el *Univers* del 1 de febrero de 1834 del tomo de la *Historia de Francia***** de Michelet consagrado a la Edad Media, observa: «¿Qué le ha faltado a Michelet? Ser totalmente cristiano»... se da en cambio por sentado en Huysmans. Este elaborará, de buena fe, una coartada total: «Edad Media y Cristiandad coinciden total e íntimamente». Huysmans no tendrá nunca en cuenta que su universo decadente sirve para negociar una opción política. Dom Guéranger, el renovador de Solesmes, ¿no le escribía a Montalembert: «Trabaje conmigo en rehacer, sin hacer ruido, una miniatura de nuestra querida Edad Media? En esta frase hay una voluntad que se afirma fundamentada en el fantasma medieval-político. El retorno a la liturgia, las evocaciones del maravilloso arte romano no están más endeudadas con esos pesos gueranguerianos. Pero, éstos fueron filtros de lectura cuya eficacia integrista se capta aún hoy.

Para una aproximación de la Iglesia

De repente nos encontramos con la Iglesia en las siguientes participaciones: Las Cruzadas, la Universidad, la Caballería, y en la ética mercantil. La Iglesia está omnipresente en las ideologías

---

* Hay varias ediciones en castellano. (N. del T.)

** Edición española en Sopena. Barcelona, 1976. (N. del T.)

*** Véase en Escelicer. Madrid, 1961. (N. del T.)

**** Hay una edición castellana del año 1936. RDP (S.I.). Madrid. Edición bilingüe. (N. del T.)

del saber y del orden. Hemos optado —en la medida de lo posible— por no limitarnos demasiado. En la primera parte, hemos tratado de evidenciar los engaños, aquí nos proponemos una aproximación global y la presentación de aspectos que no parecen haber fomentado una reflexión.

La Iglesia como lugar de una palabra y de un pueblo

A través de todos los tamices hay algo de irreductible que perdura. Y es que no se concibe una Iglesia sin fe. Fe, que por lo demás, ofrece un sinfín de expresiones. Si la Iglesia de la Edad Media es una Iglesia en la que se dan cita las ideologías de la ciencia y de las organizaciones, ella también es *confesión*. Proclama a Cristo, Dios hecho hombre. Y ella es su pueblo. El «Dios Hermoso» de los pórticos se rodea de santos, de reyes, de profetas y de un pueblo.

Muchas presentaciones y estimaciones tan sólo tienen en cuenta a los saberes y a las escrituras. Salvo para quienes leen y escriben, parece que no hay salvación posible. Hay, es cierto, un Cristo «universitario», un Cristo «monástico». Mas no es «anularlos» el que se busque una palabra que sea la obra de un pueblo. Obra en la que incluso un monje docto y un rey pueden estar presentes. Una Iglesia que habla, una Iglesia oral merece que se la interrogue. Para ello, es preciso tener presente una idolatría de la escritura: en el siglo XIII, la décima parte de sesenta millones de hombres tuvo acceso a una transmisión escrita. ¿Cuál era la teología de las restantes nueve décimas partes. ¿Será preciso definirlas *a priori* como a seres zafios y que no presentan interés alguno? Tenemos en el expediente —claro está— una pieza de primer orden, un caso extremo sin lugar a duda: Juana de Arco. El rigor teológico de Juana de Arco y su cultura referente a su «fe» suenan como un trallazo a sus jueces. Podemos negar el ejemplo oponiéndole un margen... cierta élite. ¿Habrá por ello que recusar todo el legado oral, lo que aportan las prédicas, las confesiones, las imágenes y los peregrinos? Casi nada ¿no? ¡Sea! Mas, si identificamos cierto tema, qué representa el hecho siguiente: en los medios del banquero Merswin (¡contemporáneo del teólogo místico que predica en lengua vulgar!), se publica un texto, *El Libro del Maestro*. El objeto de esta obra es narrar la historia de un ilustre predicador que traba amistad con un humilde eremita laico (el

Amigo de Dios). Se produce entonces la inversión de los poderes: el pobre demuestra al sabio la perfecta vanidad de su ciencia. El humilde somete al docto a una prueba y lo convierte. Pero, la vanidad del saber tiene sus estigmas: seis días de terrible purgatorio necesitaría el Maestro para expiar totalmente su vanidad. Podríamos presentar otros ejemplos en los que el profano (*el idiota*) da una lección y se burla del instruido.

¿Será preciso consultar las prácticas? La Iglesia promulga obligaciones para la penitencia y la eucaristía. Frente a la palabra de saber y poder, el pueblo responde con actitudes. A escala global, estas actitudes esbozan una teología popular. Una teología cuyo principal perfil no es una sumisión ciega.

En el caso de la vida sacramental (confesión, comunión), la legislación prevé un mínimo sobre la base anual. La teología popular, en su práctica, la convierte en algo máximo. Se ha podido observar, que si el sacramento de la penitencia no era muy respetado, en cambio, ¡el espíritu de penitencia circulaba ampliamente!

Teología popular interesante fundada en una visión obsesiva del pecado (los doctos a su manera también la tienen), el poder soberano del Señor, el poder mariano y... una especie de distanciamiento con respecto a las devociones de la *intelligentsia* espiritual. Sobre este último punto habría que matizar: nos encontramos con místicos que están casi al margen de una vida sacramentalizada. También la eucaristía da lugar a «algo más» que a la observancia de la legislación. Se prefiere verla y adorarla que recibirla. Cierto es también que hay un elemento que desempeña un gran papel. En efecto, el ayuno eucarístico, forma de respeto y luego de devoción, se convierte en condición de acceso obligatorio al forjar un obstáculo casi insuperable. Un pueblo que a menudo tiene hambre acepta bastante mal el ayuno cuando éste es más legal que devoto.

Al señalar esto, ¿se ensombrece la situación? Resulta harto difícil contabilizar los gestos y las expresiones de fe de ese pueblo. Fe ésta que escapa a toda medida. Sus expresiones nos hacen pensar: ¿es cristiana la Cristiandad? Por supuesto que no lo es como la pretenden representar los apologistas o los iluminados románticos y decadentes. ¿Por qué no concederle un crédito a ese pueblo cristiano, con respecto a la Iglesia, a la altura de la libertad que tiene un rey? Mateo de París le atribuye a San Luis,

en 1246, una actitud bastante independiente tras una entrevista con el papa: «El Señor Rey (el papa acaba de negarle una solución al problema imperial) se retiró encolerizado e indignado porque en modo alguno había encontrado la humildad que esperaba en el servidor de los servidores de Dios». Cólera y humildad... A través de estas dos palabras se podría detectar un movimiento doble en el pueblo cristiano.

Pueblo cristiano que cree en el Cristo devoto, nacido de la Madre de los Dolores, y confiesa con la Iglesia, pero se pone en oposición o en actitud de indiferencia ante el saber del instruido o del monje. Se produce un fenómeno nuevo de poder en la Iglesia cuando aparecen las órdenes de los mendicantes. Mendigos que se dirigen al pueblo. Cuando los dominicos se establecen en los conventos, se prevé la obligación de la presencia de un *maestro de teología*. Por supuesto que el maestro es el celador y verifica el estudio regular de su comunidad, mas la institución dominica inmediatamente le dicta una obligación equivalente: predicar al pueblo. Aquí, nos encontramos de nuevo con la cuestión inicial y comprobamos que había una doble red del saber escrito y del saber oral. Por otra parte, en la predicación de la Edad Media, funcionaban tres tipos de pruebas: las autoridades (*auctoritates*), es decir, la Biblia y los Padres, los razonamientos (*rationes*), a los que se añade los *exempla*. Los lazos de los saberes leídos y elaborados se distienden en beneficio de la observación y de las memorización. Se ha observado, no sin cierta chispa de humor, que un rey como San Luis utiliza muy poco —en sus declaraciones— a las autoridades y prefiere demostrar mediante analogías y ejemplos. Finalmente, lo hace por el canal de la parábola. Junto a las *Sumas*, con su riqueza y sabor, Francisco de Asís —el hombre de esos sorprendentes *exempla* que son los *Fioretti*— abre la puerta de los humildes. Incluso durante su vida, el poder y el saber harán de su institución una orden religiosa, anunciando el fuego franciscano.

Cierto tipo de santidad se enfrenta con los saberes y los poderes. El hiperintelectual que es Tomás de Aquino observa que la ciencia teológica se estudia tanto por el estudio como por la oración. Y resulta harto significativo que, en la leyenda dominica, el hermano Tomás haga una respuesta de *devotio*. Cuenta la leyenda que Cristo se le apareció a Tomás y le dijo: «Tomás, has hablado bien (*hablado y no escrito*) y de Mí, ¿qué quieres como recompensa?», y Tomás respondió: «Tú, Señor». A la tentación de

solicitar algo de luz sobre una cuestión teológica delicada, Tomás prefiere el todo de lo divino, su proximidad y su intimidad.

La Iglesia como lugar de prácticas y de sociabilidad

Con la aparición de las órdenes de los mendicantes (y el desarrolo monástico), esta nueva tensión se ha convertido en lucha feroz entre regulares y seculares. Ello es una prueba, no solamente de las problemáticas económicas (el dinero, las limosnas circulan de otro modo en la Iglesia), de nuevas definiciones del poder (la orden dominica es de esencia democrática en sus instituciones), sino también, en lo cotidiano, de una función en la que la Iglesia tiene una importancia capital. La cólera del clero secular contra los mendicantes significa también que, en la Iglesia, el tipo de organización parroquial es un mecanismo admitido y que ha alcanzado su edad adulta. Aquí es donde se sitúan las prácticas y la sujeción. El hombre de la Edad Media es para la mayoría un hombre de parroquia. De todos modos, está unido a un lugar en el que la Iglesia está presente: hermandad, gremio, tercio, orden, universidad, monasterio, diócesis, cabildo... La Iglesia está presente en todos los mecanismos de la sociabilidad, en las tramas o en la naveta.

En el cuerpo de la autoridad canónica, el engranaje parroquial no incluye una «sección grande». A ésta hay que buscarla en los recovecos de los tratados. Pero, en el derecho establecido por la costumbre, la parroquia aparece a la luz del día y se constituye como tal. La red parroquial alcanzará una perfección sorprendente: guerra, hambre, y peste la modificarán muy poco. Más allá del 1300, Europa con sus 1.200.00 km^2 no ofrecerá variaciones parroquiales nada más que en una proporción de un 1 por 100. El fenómeno acarrea una verdadera aproximación de los poderes: una multitud de parroquias significa una multitud de curas párrocos. El *presbyterium* —los sacerdotes que rodean al obispo— no existe más que en los cabildos de las catedrales. El sistema económico de la parroquia: el «beneficio», tiene aquí su momento culminante. Beneficio que se constituye en capital hipotecario cuya renta es afectada al mantenimiento de los clérigos a un puesto de ministerio. Este ha desempeñado un gran papel en la historia de las mentalidades religiosas: el beneficio ha sido objeto de grandes codicias. Al ocupar el puesto de los usos y

costumbres del cristianismo primitivo de comunidad, el beneficio introduce el pleito, las liberalidades, el desinterés en el pueblo por los negocios. A nivel de prácticas cristianas, pone en movimiento a todo un abanico de posibilidades de los poderes de los cuales queda marginada la comunidad: la designación al beneficio es obra de los «interesados en el donante». Por supuesto que los interesados «presentan» el impetrante al cargo pastoral; en realidad designan a su candidato y, si ello es posible, a un allegado. ¿Quiénes son los derecho-habientes? Son los señores laicos o eclesiásticos (los beneficios forman la «renta episcopal») o regulares, tales como los monasterios. El sistema socava la autoridad pastoral: él invita a contar, ya sea con allegados, ya sea con hombres dóciles. Pronto la Santa Sede participará en el «sistema», atribuyéndose —mediante el juego canónico— beneficios. Dando así a la estructura de los beneficios su verdadera faz: fiscalismo y economía están por encima de lo espiritual, o lo coaccionan. En el marco de los derecho-habientes monásticos perduran rasgos del sistema beneficial: cuando se examinan los mapas de la descristianización, a menudo podríamos superponer un mapa de los beneficios monásticos... y de esta revancha que un día será la compra de bienes nacionales. Ciento veinte mil parroquias para toda la Cristiandad. Este extraordinario resultado brinda estructuras de una solidez sin igual, estructuras generadoras de comportamientos y de mentalidades.

«El fiel», observa J. Toussaert, «tan sólo existe como miembro de la parroquia. Nada inscribe más su derecho al servicio religioso como esa organización parroquial oficial: todos sus deberes exteriores de cristiano tienen que cumplirse en ese marco, salvo autorización del cura». Del bautismo a la muerte, todo cristianismo —salvo el fuero interno— funciona en el poder curial. La confesión, contraer matrimonio son propios de su voluntad. No es indiferente sostener que la cólera clerical contra los regulares —ladrones de almas (y de dinero)— asegura el poderío de la institución parroquial. Institución que al cavar su surco deja tras de sí sólidas huellas que sólo la época contemporánea ha visto, si no borrar, por lo menos atenuar. De todos modos, el siglo XVIII es rico en procesos en los que los curas fuerzan a sus fieles —incluso de la alta nobleza— a hacer la Pascua en la parroquia. Y, hasta fechas recientes, el derecho canónico prohibía la celebración de las bodas fuera de los distritos parroquiales sin la autorización del cura.

El funcionamiento de la parroquia se convertirá en centro de comunicación: en él se anu [illegible] an los bandos de los casamientos, los de la vendimia o de las cosechas. La sociabilidad aldeana encontrará en la parroquia un terreno de elección. Aún son muchos los alcaldes que reclaman sacerdotes para las aldeas, por lo que todavía significa de envite la presencia sacerdotal para la vida social.

El orden monástico

Los monjes también son Iglesia. Estos acceden a la Iglesia en la Edad Media. Las grandes normas monásticas acaban de atajar y organizar iniciativas anárquicas. El monje no es un invento cristiano: se le encuentra bajo otros cielos. Pero el monje cristiano aporta una solución original: éste ultima un «modelo cristiano» que consiste en dividir en zonas un espacio, para darle forma a una imagen de vida total en Dios. Entre los estilistas primitivos y los hombres de Marmouriers, y, más tarde, Cluny y el Císter, siguen figurando en primer término una idea, un proyecto: una escatología y, a tal efecto, una separación del mundo, una radicalidad cristiana. No es en vano el que toda la teología monástica insistirá sobre la profesión como estado, unida al bautismo del cual ella es la más elevada expresión. Conversión personal y entrada al monasterio van fácilmente juntas. Tanto más por cuanto la institución monástica ofrece a cada uno vías de acceso: monje de corazón, converso, oblato familiar... Hay de todos modos una figura que predomina: el abate. Este representa realmente a Cristo. El gobierno monástico (al contrario de los mendicantes dominicos) es por consiguiente teocrático. El monasterio es unidad autártica. Por supuesto que las abadías son jefes de orden, pero ello se produce mediante un juego de la primacía en el mundo benedictino. San Bernardo y las abadías cistercianas inventarán un poder: habrá abadías madres y abadías hijas vigiladas éstas por un abate: el Padre inmediato. Separado del mundo, el monasterio tiene que crearse todo lo necesario. Tiene que administrarlo y acrecentarlo. Ha nacido un modelo de sociedad y, junto a la teología monástica, nunca habría que olvidar a la economía monástica: responsabilidades económicas, los cargos (los «empleos») hacen de un monasterio un centro de gobierno que tiene su propio código de los saberes y de los poderes.

Nadie se atreve a referirse a una Iglesia paralela. Mas podríamos insinuar una eclesiología semejante: una forma distinta en el decir y el vivir la Iglesia. La ciencia monástica crea su teología; la economía monástica propone otra relación al mundo de los hombres; las tecnologías agrarias y arquitecturales se sitúan en perspectivas específicas. La abadía, fundada en lugares fuera de los centros mercantiles y de la sociabilidad, instaura su propia geografía. Los muros se levantan con una funcionalidad: la Norma es el pliego de condiciones para acostarse, comer y beber. La Norma prevee el recibimiento de huéspedes como Cristo e instaura, por consiguiente, su sociabilidad. La Iglesia monástica abaliza y focaliza. Los estatutos casi inmutables de la abadía cisterciense delimitan con precisión los lugares de oración, de reunión, de la alimentación del alma y del cuerpo.

Pero la institución monástica también es una lenta maduración. Son muchos los clisés «románticos» que sólo reparan en los copistas y los miniaturistas (en todo caso, nunca los ven en términos de taller y con conciencia tecnológica: la utilización del pergamino dicta la cría de ganado, y el oro transita por un circuito económico). Se olvida con harta frecuencia que el libro —incluso el libro monástico— sigue siendo un precioso bien. Muy significativamente, la norma monástica impone al candidato monje el que sepa de memoria el salterio. Exigencia ésta de tipo económico-espiritual. Y exige una cultura monástica que conjugue lo oral y lo escrito. El amor por las letras y el deseo por Dios crean una lectura (repetición de los antiguos): esa *ruminatio* en la que los labios murmuran las palabras que el ojo va descifrando. Aquí se encuentra la oposición entre cultura monástica y la cultura de los universitarios. Para el universitario, la agilidad y el rigor en la *disputatio* establecen un recorrido racional: recorrido en el que la Biblia y los Padres son autoridades. Para el monje, se trata de una cultura del corazón: estriba ésta en grabar en su memoria tanto las Escrituras como los Padres hasta el extremo que se confundan con su ser. Tómese si no el más modesto de los textos monásticos y el más hermoso de los sermones de San Bernardo: Sin tener que recurrir a ninguna ayuda concordante, los textos bíblicos brotan, se llaman entre sí, y se responden. Incluso frente a un Abelardo, un Bernardo de Claraval, pese a su ferocidad, es hombre que ha sido amasado por las Escrituras. Y ello es tan así hasta el punto que a menudo resulta delicado decir si esta «cita» ha sido voluntaria o se ha manifestado de forma espontánea.

El logro monástico: Cluny y Claraval, son un momento álgido de las «Edades Medias». Pero la santidad y el genio siguen estando a nivel humano, con su reverso de medalla. El universo teocrático y la autarcía, la exención de toda autoridad episcopal, el prestigio político, la acumulación de bienes raíces, las reservas... engendran lecturas muy seculares del proyecto monástico. Pero incluso ese déficit hay que calcularlo en dimensiones más vastas: ni el tejido episcopal y parroquial, ni el «paralelo» monástico han leído con vigor la evangelización. Lo que se ha operado ha sido la *cristianización.* Por supuesto que se dieron llamadas a la conversión. Hay santos e intentos originales de anunciar los Evangelios. Pero todo esto ha sido canalizado y bloqueado por un universo canónico, por mecanismos de poder en los que apunta un riesgo que sólo muy tarde la Iglesia ha detectado: la situación de Cristiandad y de pertenencia era superior por su aspecto visible a una lectura crítica de la penetración evangélica. Había antaño en una plaza de Dijon una placa que decía: «San Bernardo, hombre de Estado». ¿Existe aún esa placa? Su laicismo puede motivar cierta sonrisa. Sin embargo, esta placa manifiesta un hecho: los asuntos de este mundo disuelven, en bien como en mal, el mensaje evangélico de los poderes. Cuando Pío XII —por motivos políticos— hace de San Benito «el patrón de Europa», se está aplicando la misma lectura: la lectura de la santidad agregada a las geografías del poder. Finalmente, un San Luis, por su libertad respecto a la Iglesia, es un peso para la organización social de interés menor que la santidad, coartada de los poderes y de los saberes.

La Iglesia y los cuerpos

Nuestra intención era la de insistir en la corporalidad de la Iglesia: las parroquias son el producto de su fisiología. La Iglesia, cuerpo establecido, cuerpo místico, cuerpo presente en todos los cuerpos. Por una vez están de acuerdo penitenciales, peregrinaciones, sumas, y monasterios. La Edad Media es la época en la que estalla Cristo encarnado y crucificado. Tiempo en el que un tratado monástico se enfrentará a la cuestión: «¿Por qué Dios se hizo hombre?». Todas las instituciones, a falta de respeto por las personas, se arrogan el intento de decir el hombre. Incluso el monje en su separación del mundo canoniza ese cuerpo en la medida en que, liberado, puede cantar Dios. Junto a los tratados

de medicina, habría que evaluar el decir del cuerpo en todos los ejes de la cultura, de las culturas. Una constante de la literatura espiritual, los sermones, los *exempla:* las lágrimas. Esto merecería que nos dedicáramos a este abanico de enfoque.

Nos gustaría explorar —de modo más modesto— seis pistas en donde, eclesialmente, se produce una toma de posición con la palabra y de poder referente al cuerpo del hombre: la santidad; el pecado y la carne; la enfermedad, la miseria y la muerte.

La santidad. No es por un motivo teológico por lo que tal vez sea preciso empezar por la santidad. Es significativo el invento cristiano por las «reliquias». Sin duda, si pueblo y reyes tienen iglesias, es para celebrar en ellas los misterios de la liturgia. Pero también es para conservar reliquias. Huesos o fragmentos de huesos que hayan tocado un cuerpo santo: túnica de la Virgen en Chartres, corona de espinas de la Sainte Chapelle. A través de las reliquias, uno lee esa fijación en los cuerpos glorificados como ¡una seguridad frente a la muerte omnipresente! Uno percibe, en las peregrinaciones, los cuerpos que transitan hacia los lugares en los que la esperanza es superior a la muerte. Nos encontramos con esos milagros que anuncian a los cuerpos dolientes una corporeidad libre de miserias y de males. Frente al mal y al pecado, la práctica de cacerías ofrece otra solución que no sean las danzas macabras o los mundos infernales. Y si los portales pueden representar al Juicio Final, los relicarios —tal vez más que los tabernáculos— se referirán a una posibilidad de salvación, puesto que ya —con estos huesos— se proclama que es posible la entrada en el Paraíso, al extremo de encontrar algo de poder sobre las torpezas humanas. La neurosis coleccionante de reyes y grandes, los sitúa a un nivel común. Sólo su riqueza permite que se inserte la consagración en los mecanismos económicos comprando reliquias cuya falsedad irá creciendo.

El Pecado. El pecado ha estado presente en toda la Edad Media: un historiador, J. Toussaert, da del pecado una clave en forma de ocurrencia. Para Toussaert, la religión tiene entonces «un cuarenta por ciento de Moral, un quince por ciento de Dogma y un cinco por ciento de Sacramento». Pierre Chaunu comenta esta fórmula subrayando lo exorbitante de las proporciones. Todo el cuerpo cristiano tiene que armarse por tanto para la ascesis: tal o cual manual retoma la forma de examen que Alcuino ya había concebido para Carlomagno. Con esas *Confessio peccatorum,* de lo que se trata es de «recorrer su cuerpo» reconociéndose culpable

según los cinco sentidos y los ocho pecados capitales. La teología moral, el derecho canónico, las Sumas de los confesores dan una amplitud al cuerpo. Existe la prohibición sexual: demográficamente se han podido descubrir los grandes ayunos sexuales de la Cuaresma. Pero aún es más riguroso el matrimonio: se ha pasado de una ceremonia familiar de los consentimientos a los ritos. En primer lugar por motivos resultantes de encuestas: el matrimonio impone normas estrictas de parentesco: directo, colateral o incluso espiritual (padrino). Midamos el rigor: el vínculo de parentesco se extiende hasta la cuarta generación. De este modo, la Iglesia, brinda a cada uno la ocasión de rehacer sus genealogías para reclamar o solicitar el sacramento. Un poder desborda a la pareja y considera a las familias... y, finalmente, habida cuenta de la poca movilidad, a la parroquia y a las que la rodean. La progresión del derecho canónico y el establecimiento de procedimientos de declaración de nulidad han dado por la misma ocasión plena autoridad a un poder eclesiástico: la Iglesia verifica la libertad de intención, mas también presenta como pareja a quienes reciben el sacramento. Todos los mecanismos de esas cuatro quintas partes de moral tratan de canalizar la salvación. Queda por interrogarse sobre la teología moral popular y la práctica de esas prohibiciones. Por lo demás, el propio censor observa perfectamente en las Sumas de los confesores las circunstancias atenuantes. Si se trata de un aborto, el caso es grave, pero si lo ha hecho una pobre mujer porque tiene dificultades en encontrar comida, hay que manifestar menos severidad. Un último ejemplo, inspirado en el *Le Cheval d'Orgueil* de P.-J. Hélias, que, con una hermosa página, muestra la supervivencia reciente de los ritos: ceremonia religiosa de purificación después del parto. La mujer que se presenta en la Iglesia marca una liberación de una «impureza». Pero el cura preside, y recibe esta celebración discreta. La mujer, al penetrar de nuevo en la sociabilidad, aporta con esta acción, una valorización del sacerdote como guardián y señor de la vida social y espiritual. Sobre este particular, los debates sobre «la religión popular» no son nuevos: ya las élites espirituales de la Edad Media veían ahí gestos harto sospechosos, que había que borrar urgentemente.

Enfermedad, miseria y muerte. Los cuerpos que sufren en modo alguno son ajenos a la Iglesia; ella misma que es cuerpo no cesa de repetir al hereje: «Cuando sufre un miembro, sufren todos los miembros». La Iglesia administra los hospitales y registra los

milagros de las curas en los lugares de peregrinación. El poder real comparte este universo carismático: el rey toca los lamparones y acompaña este gesto con la fórmula: «El rey te toca, Dios te cure», y una limosna. Huella última en la que se confía un ministerio al rey en la Iglesia. El pobre goza de un estatuto en la Iglesia en donde está como asistido, pero también como señal de Cristo. En el momento de las grandes hambres, santo Domingo comprueba la miseria, y se decide a hacer un gesto. Para ayudar a los más pobres, vende la alimentación de los hermanos: los libros. El saber es ahí poder, y poder económico. El gesto llama la atención y los intelectuales acomodados toman el relevo de la limosna del predicador.

Pobre, hambriento o miserable, el vallado de tierra bendecida ahí está bajo sus ojos, ignora el día y la hora, ningún capellán lo acompaña dispuesto a absolverlo en caso de peligro. El rosario de pestes, de guerras y de una pobre pitanza le da al pobre el horror y la atracción de la muerte. Ante esa muerte que danza en medio de las cortes reales y de las aldeas, alrededor de la corona y de la tierra, alrededor de los labradores y de los instruidos, se le ocurre una cuestión a Huizinga: «¿Es verdaderamenter piadoso un pensamiento que se complace tanto con la muerte?». He aquí algo que afecta a los partidarios del integrismo cristiano en la Edad Media.

Sin embargo, frente a la muerte, se forman solidaridades: hermandades, y sobre todo esa devoción por el purgatorio. La sociabilidad y la teología se dan la mano para afirmar todas las redes de la solidaridad: vivos y muertos, ricos y pobres, cofrades que ordenarán que se digan misas si desaparece el linaje; hay manos que se extienden, para afirmar una esperanza, en torno a las reliquias y a los osarios: todavía sufrir un poco, mas hallar la beatitud: entrar en el Paraíso.

Toda la Edad Media, tal vez sea eso en la Iglesia: en lugar de una Cristiandad de un solo empuje, de un solo movimiento, la edificación obstinada de una creencia en la que, tras de las coacciones, un pueblo se atreve a tener esperanza en contra de toda esperanza.

Unas páginas son insuficientes ¡incluso para un análisis somero de la Iglesia en la Edad Media! No se trataba de esbozar un vasto sistema, sino más bien el asignarse una modesta tarea; horadar algunas aberturas en el espesor de los siglos.

Y esto a cierta distancia con las Historias de la Iglesia cuyos planes clásicos ofrecen una visión piramidal y bien engrasada, la

que hace más o menos perdurar los mitos de la civilización cristiana. El vocablo «Cristiandad», aunque cómodo, sigue siendo un engaño y un callejón sin salida. Gabriel Le Bras, uno de los mejores especialistas de la descristianización, no ha vacilado en afirmar con fuerza «que nunca hubo pueblo cristiano en el sentido nato y profundo del término».

Todas «las lecturas de la Cristiandad» nos remiten por consiguiente a nuestra propia historia. Las Edades Medias ficticias que se alimentan tal vez no sean más que un modo de escribir la historia de la melancolía, de lo ilusorio y de lo fantasmagórico. La historia de la pertenencia eclesial, ¡no coincide irremediablemente con la historia de la evangelización!

Hay que huir de los esquemas hechos; hay una historia que queda por hacer, la de los hombres que se «las han arreglado» para vivir su propia fe: papas, obispos, reyes, caballeros, inquisidores, burgueses y pobres... Eran hombres. La fascinación franciscana es una pista: algo inédito (pronto canalizado en orden religioso) ha intentado esclarecer los Evangelios, vivir una poética. Tras las canonizaciones oficiales, se abre un campo inmenso: la Iglesia de aquéllos que no escriben nada. El haber omitido en estas páginas al papa, a la curia y a los mecanismos feudales... era en cierto modo remitir el lector a otra historia de la Iglesia: la de un pueblo inmenso que, al escribir su fe en una danza, le hace un guiño al historiador porque este pueblo es poeta al extremo de huir cuando se le pretende acorralar.

BIBLIOGRAFRIA

El tomo II de la *Nueva Historia de la Iglesia* (llamada del «Seuil»). Hay que completarla con la *Historia de la Iglesia* de Fliche y Martin (particularmente los tomos XII y XIV). Edición española en Edicep. Valencia, 1974 (N. del T.).

A leer en primer lugar:

Duby, G.: *Des sociétés médiévales,* París, 1971.
Duby, G.: *Le Temps des Cathédrales,* París, 1976.
Duby, G.: *L'An Mil.* París, 1967.

Lectura a continuación:

Chaunu, P.: *Le Temps des réformes*. París, 1975.
Vauchez, A.: *La Spiritualité du Moyen Age occidental*. París, 1975.
Toussaert, J.: *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*. París, 1963.

De todas las obras consultadas, seleccionamos las de más fácil consulta o adquisición:

Brion, M.: *La Religion vécue des Français*. (Cf. el apéndice excelente sobre el mito de la catedral). París, 1972.
Chenu, D.: *Saint Thomas d'Aquin*. París, 1959.
Congar, Y.: *L'Ecclésiologie en haut Moyen Age*. París, 1970.
Couvreur: *Les Pauvres ont-ils des droits?* Tome, 1971.
Flandrier, J.-L.: *L'Eglise et le contrôle des naissances*. París, 1970.
Fourquin, G.: *Seigneurie et féodalité au Moyen Age*. París, 1976. Véase en castellano *Señorío y feudalismo en la Edad Media*. Edaf. Madrid, 1977. (N. del T.).
Guillet: *Les Clefs du pouvoir au Moyen Age*. París, 1972
Huizinga, J.: *Le Déclin du Moyen Age*. París, 1948. Del mismo autor hay edición de *El otoño de la Edad Media*. Revista de Occidente. Madrid, 1973 (N. del T.).
Leclercq, J.: *L'Amour, les lettres et le désir de Dieu*. París, 1964.
O'Connel: *Les Propos de Saint Louis* (Prefacio de J. Le Goff). París, 1974.
Vicaire: *Histoire de Saint Dominique*. París, 1957. Véase *Historia de Santo Domingo*. Juan Flors. Barcelona, 1964. (N. del T.).
Wolff, P.: *L'Eveil intelectuel de l'Europe*. París, 1971.

Colectivo:

—*La Religion populaire*.
—*Le Christianisme populaire*. París, 1976.
—*Foi populaire, Foi savante*. París, 1976.
—«Les Paroises» (revista «*Lumière et vie*», n.º 123), 1975.

Al terminar esta bibliografía, saludamos la publicación de una obra admirable de G. Duby: *L'Art cistercien*. Consúltese esta obra, así como los tomos de la colección «Zodiaque» sobre el arte cisterciense. Resumiendo, sería preciso invitar a que se abra un «dossier» sobre los cistercienses: el estudio de las costumbres y, en particular, del régimen de los conversos es una clave nueva para entender la religión de un pueblo.

3

EL SANTO IMPERIO

por Pierre-Francois Moreau

Santo, romano o germánico, el imperio que domina la Edad Media reviste un aspecto extraño a los ojos de quien intenta medirlo con la vara de los Estados Modernos. Es un imperio que puede permanecer durante años sin titular, del que no se sabe muy bien si es electivo o hereditario, y al que resulta incluso difícil asignarle límites territoriales. Ante esa multiplicidad de aspectos, de dimensiones, de tipos de autoridad, uno llega a preguntarse si no se trata de la sucesión de varias instituciones diferentes, que lleva el mismo nombre debido a un fenómeno de supervivencia. Aún en este supuesto, quedaría por explicar la permanencia del título. Ahora bien, no es una permanencia producto del azar: la *idea* imperial es tan fuerte como el propio hecho, sino más; ella se torna incluso difusa, incluso cuando el imperio es débil, o inexistente: el imperio sigue siendo, por ejemplo, un partido «imperialista» durante toda la época carolingia y, a comienzos del siglo

XIV, Dante todavía sueña con la monarquía universal, tras la derrota de los últimos Staufen que había marcado su hundimiento. Pero esta ideología no presenta la continuidad simple de un discurso único: discurso que hay que leer no solamente en los textos, sino también en los actos y los símbolos en los que ella se materializa; la política de cada emperador, como la de sus adversarios, pone en marcha una concepción (o una mezcla de concepciones) del imperio. Asimismo, los múltiples *hechos ideológicos* que dan una constelación a esta historia no son ni gratuitos ni secundarios: la *Donación de Constantino,* la elección del nombre de Silvestre II, o la canonización de Carlomagno por un antipapa a las órdenes del imperio distan con mucho de ser accidentes de la historia: representan tomas de posición que sitúan a los autores en un campo, tratan de inscribir los fines de este campo en el orden de las cosas e invitan a los demás a determinarse en relación con ellos. Una falsificación, un mito o un símbolo son tan importantes como una institución, ya que continuamente uno se refiere a ella, uno aprende en ella los títulos de las fuerzas en presencia, y se sacan regularmente argumentos. Ahí es donde acuden a refractarse las relaciones imaginarias entre los hombres: se da el caso que la historia del Santo Imperio está ampliamente sumergida en esas relaciones. Motivo por el cual, en cierto modo, no importa mucho que en tal época precisa no haya emperador, o bien que veamos cómo se enfrentan varios pretendientes a la corona: el concepto de imperio puede seguir adelante sin ellos. Concepto que por lo demás es suficiente para alimentar las luchas, puesto que los núcleos teóricos que lo constituyen no siempre son compatibles entre sí: diríamos que son muchas las hadas que se han interesado por la cuna; el imperio hereda demasiados títulos para que su herencia sea coherente: históricas, jurídicas, religiosas, políticas, sus justificaciones se tornarán algunas veces contra él y, según la voluntad de los acontecimientos, habrá que utilizar una de ellas contra otra. Habrá por consiguiente que proceder al inventario de esas distintas herencias, antes de señalar los efectos que han producido en las prácticas imperiales. Multiplicidad flotante y abigarrada, esta ideología se refiere a varias raíces desgarradas. Ideología que de todos modos no está exenta de significación, mas ésta sólo puede abrirse camino a través de orientaciones regionales a veces muy desviadas.

La herencia

Cuando, abandonado por los bizantinos, el papa recurre a la ayuda de Pipino el Breve, éste ya ha asentado su autoridad en todo el territorio franco y, con el acuerdo de la Iglesia, ha sancionado el fin de la agonía merovingia tomando la corona real. Al intervenir en Italia en defensa de la Santa Sede, se presentaba como protector de la religión, pero al mismo tiempo entraba en contacto con la tradición romana todavía viva pese a las invasiones. Incluso antes de que el imperio empezara oficialmente en la persona de su hijo, todos los elementos acababan de unirse: tradición franca, tradición romana, dominación de un territorio que cubre gran parte de la Cristiandad, y por último, la función religiosa. Son estos hilos los que quedarán anudados durante varios siglos; en torno a ellos van a acumularse controversias y precedentes, documentos y doctrinas.

La tradición franca

Esta tal vez sea la que menos se conoce, porque su tendencia ha sido borrarse poco a poco, por lo menos se ha apartado de delante de la escena: cuanto más era uno partidario de Roma, tanto mejor era, en efecto, que se olvidaran los orígenes bárbaros de uno. Sin embargo, el poderío de los francos fue la causa eficiente del imperio: gracias a él Pipino y Carlomagno intervinieron en Italia; fue también la causa del poderío que se reclamó Otón I, aclamado emperador por sus soldados en la batalla del Lechfel siete años antes de ser coronado en Roma. Poderío que aún aparecerá de vez en cuando abiertamente, mas es sobre todo con su contenido que hay que contar:

— en primer lugar, la realeza franca es patrimonio del rey; lo que casa muy mal con la tradición romana de la soberanía pública: incluso durante el Bajo Imperio, en el que nunca se había considerado al Estado como el objeto de una propiedad privada. Lo que era el caso, en cambio, de la costumbre merovingia: hereditario y divisible, el reino estallaba en pedazos con el capricho de las sucesiones. La costumbre se guardará de ello, por lo menos durante todo el período carolingio: incluso si sólo uno de los reyes conserva el título de emperador, el desmembramiento

territorial en modo alguno es accesorio, ya que no tiene poder alguno sobre los demás; el concepto de imperio queda por tanto seriamente disminuido. Mientras que en Roma, por lo menos en derecho, la pluralidad de emperadores no afectaba a la unidad del imperio, aquí se producía lo contrario: la unidad imperial no es óbice para que se produzca la diseminación de los poderes;

— en segundo lugar, cuando no es el mero concepto de herencia el que juega para la designación de los reyes, se da un procedimiento de tipo electivo: la designación por los grandes; fórmula que la veremos actuar en el caso de la elección del emperador, ya que todo el problema estriba en saber quién está habilitado para intervenir en la elección. Durante un tiempo (hacia el 900), fue el papa o quienes están en medida de ejercer una presión sobre él;[2] poco a poco serán los príncipes alemanes, ya que la dificultad consistía entonces en establecer la lista; cuando por fin se haya realizado la elección y que ésta baste, habrá desaparecido el problema del imperio;

— queda por subrayar un último aspecto: la costumbre adquirida de dejar que se desarrollen grandes dominios y el de no disponer en ellos de más autoridad que mediante los que los poseen. Pese a la centralización que a veces se imponía, las inmunidades, conferidas o conquistadas, contienen en germen el feudalismo, es decir, un sistema en el que la jerarquía cuenta más que la soberanía directa: sobre ello, el concepto franco es más conveniente que el romano.

La tradición romana

Cuando en el 800, Carlomagno recibe el título imperial, se trata, por supuesto, de oponerse al imperio de Oriente; pero al mismo tiempo, es la herencia romana la que se precipita en la historia de Occidente. Y lo hará en dos etapas: enseguida, por los

2. Lo que no deja de tener sus repercusiones respecto al *sentido* del imperio y no deja de ser un paso hacia el deslizamiento de una tradición a otra: «Desde el pontificado de Juan VIII, se da por supuesto que el imperio se obtiene del papa, que la consagración o la coronación que él dispensa en Roma crean o constituyen (en el sentido pleno del término) al emperador cuya misión por excelencia consistía en la subordinación a la Iglesia romana, o sea, en su protección y en su defensa» (R. Folz, «Le Saint-Empire romain germanique», in *Recueils de la Société Jean Bodin,* tomo XXXI (1973), pág. 312).

recuerdos aún vivos y por la imitación de Bizancio; tres siglos después, por el aporte renovado del estudio del derecho romano.

Además de la gloria que, en los espíritus, quedaba unida al recuerdo del imperio romano, se infiltraba en su seno todo un contenido ideológico: un sueño de unidad, de universalismo y de poder directo. *Unidad:* porque el imperio representaba un sistema regido por las leyes de una ciudad única, contra la multiplicación de los poderes, de las franquicias y de los particularismos. Mientras se acentúan las diversidades entre los pueblos nuevos que se convierten a partir de ahora al cristianismo, la llamada al pasado hace brotar el espejismo de un universo en el que estaban borradas esas diferencias bajo el reino de un poder único. *Universalismo:* el concepto de un poder único se dobla con el de un mundo único, mundo tejido con el mismo material social: un *kosmos* de la Cristiandad, extensible en derecho al mundo entero. El viejo concepto estoico de la unidad del género humano no podía subsistir más tal cual: sólo el mito del imperio le permitía reflejarse en las aspiraciones de un mundo dividido. Como prueba, pese a las discordias y a las divergencias de intereses, las tentativas para unirse a Bizancio o hacerse admitir por ella; ya que Bizancio representa la continuidad todavía actual del hecho romano; se podría decir lo propio de la importancia que se concede a la coronación realizada en la ciudad de Roma, previa a toda referencia religiosa: ciudad de Augusto tanto como de San Pedro. *Poder directo,* por último: el concepto según el cual los reyes de cada país no son independientes totalmente, sino que deben su poder al emperador, no pudo subsistir durante mucho tiempo en los hechos: su mejor realización, la más nítida, se manifiesta sin duda en el año mil, cuando Silvestre II y Otón III envían juntos sus coronas a los reyes de Hungría y de Polonia. Ulteriormente, el tema perdurará más bien como fantasma de ciertos medios, sin que acceda más en la práctica diplomática real, aunque de todos modos éste revela cierta nostalgia: la de una estructura jerárquica bien organizada en la que todo el poder parte de la cúspide, y en la que los poderes intermedios deben su estatuto nada más que a una delegación, situación ésta harto alejada de la realidad.

Este conjunto de temas formaba como una doctrina histórica y jurídica bastante coherente. Pero en este campo, el imperio se enfrentará más de una vez con la Iglesia, incluso por motivos no religiosos. También ésta, en efecto, manifiesta la tendencia a

presentarse como la heredera del imperio romano, tanto de su poderío como de su unidad. Hay herencias que no se comparten: motivo por el cual la Iglesia ha elaborado una serie de temas y de mitos harto complejos, pero que todos contribuyen a afirmar sus derechos:

a) La Donación de Constantino, texto falso fabricado hacia el 750, en el cual se supone que el emperador Constantino había entregado a Silvestre I y a sus sucesores el poder sobre Roma y las regiones occidentales, con las insignias imperiales. En el momento en que se redactó el texto, sin duda que debía más bien servir de baza en las negociaciones con los reyes francos referente a los Estados de la Iglesia, pero luego fue también utilizado para afirmar el poder universal del papa. Lo que Constantino habría dejado en la Santa Sede era claramente la plenitud de los poderes en Occidente, al retirarse (y con él el imperio) a Oriente: «Decretamos que nuestro venerable padre Silvestre, supremo pontífice, así como sus sucesores, llevarán la diadema, es decir, la corona de oro muy puro y piedras preciosas, que le hemos cedido al tomarla de nuestra cabeza... Y para que no se envilezca el prestigio del pontificado, sino que por el contrario, aún sea más resplandeciente que la dignidad del imperio, y el poderío y la gloria de éste, nosotros concedemos y abandonamos al bienaventurado Silvestre, nuestro hermano, papa universal, no solamente nuestro palacio de Letrán, sino además la ciudad de Roma, así como todas las provincias, para que él y sus sucesores las tengan bajo su poderío y su tutela (...), esta constitución las remite para siempre y de derecho a la Iglesia romana». Los sucesores de Inocencio III se apoyarán ampliamente sobre este texto para fundar sus derechos sobre los poderes civiles. No negarán la existencia del imperio: mas al atribuirse la autoridad absoluta que Roma les habría legado, considerarán al emperador como a un funcionario encargado de ejecutar una misión por su cuenta: mantener la paz o dirigir las cruzadas; los sucesores de Inocencio III se considerarán con derecho de revocarlo si llega a fracasar en esta tarea.

b) La *Translatio imperii* no es solamente una variante del argumento anterior; ésta se basa en un hecho histórico cuidadosamente interpretado: la coronación de Carlomagno por el papa León III. En los hechos éste no tuvo otra elección: maltratado por los romanos, que lo han apresado y lo acusan de diversos crímenes, León III había sido puesto en libertar por la intervención

de los legados de Carlomagno, y luego del propio rey; el papa no estaba en posición de tomar sólo sobre sí mismo la decisión de conferirle el imperio a quien reunía bajo su autoridad la mayoría de los pueblos de la Cristiandad occidental: la idea debió manifestarse más bien en Alcuino y en los demás clérigos de los medios allegados a Carlomagno. Pero, al releer la historia, se le hará decir a ésta que fue el papa quien transfirió el imperio de Oriente a Occidente en ese gesto de coronación: si el papa pudo hacerlo, es porque el poder que transfería estaba a su disposición: el pontífice prueba así una vez más que es la autoridad suprema, y, si concede al emperador el ejercicio del poder, puede igualmente tomárselo de nuevo.

c) La *Imitatio imperii* no es una tesis suplementaria, sino la práctica simbólica que le da vida a las anteriores: el papa lleva las insignias imperiales y afirma que es el único que tiene derecho a llevarlas; la Donación de Constantino lo había afirmado («Silvestre y sus sucesores llevarán la diadema... que le hemos concedido tomando las de nuestra cabeza»), y los *Dictatus papae* de Gregorio VII lo repiten bastante secamente; el artículo 8 afirma del soberano pontífice: «Sólo él puede llevar las insignias imperiales». Con ello se indica de forma clara que, por encima de las concesiones temporales, es el único heredero del poderío de Roma.

Ese concienzudo trabajo de fabricación e ilustración de textos falsos —es decir, verdaderos puesto que indican reivindicaciones reales y les confieren un nuevo poderío— permite socavar en la base la potencia imperial, cambiándole el sentido; cuanto más los ideólogos del emperador muestran la grandeza y el poder del título romano, tanto más trabajan éstos para otro, si es cierto que es otro el que posee la legitimidad romana.

la función religiosa

Cuando Pipino expulsó al último merovingio y subió al trono, procedió en tres fases: primero se hizo elegir rey por una asamblea de francos, concesión a la tradición nacional; ya que según un rito adoptado por la monarquía visigoda, aunque sobre todo inspirado en la Biblia[3], se hizo consagrar rey por un obispo; más

3. Samuel unge a Saúl, y luego a David (I Samuel, X-1 y XVI-13).

tarde, cuando el papa vino a Francia para pedirle ayuda, se hizo consagrar una segunda vez por él. Esta ceremonia, y su repetición en la consagración imperial, a partir de Carlomagno, introduce una dimensión religiosa en el poder, que se convierte en el servidor de Dios y en su representante. He aquí una dimensión que estaba ausente de la tradición romana: en Roma, el problema de la religión de Estado no se presentaba en modo alguno de esta forma, incluso en tiempos del imperio cristiano. En efecto, sea cual fuere el poder del emperador, «el obispo de afuera», para servir a la Iglesia o incluso intervenir en sus asuntos, e incluso si la pacificación romana era a veces celebrada como abriendo la vía a la predicación evangélica, sin embargo, el imperio como tal no tenía un fin religioso, seguía siendo la cúspide del poder político, que nada igualaba en esa función. Con Carlomagno, por el contrario, y aún más con sus primeros sucesores, el imperio aparece, en el límite, como una función religiosa que se le ha conferido a alguien que, *en tanto que rey,* detentaba ya el poder político. El monarca ha sido rey, entre otros reyes, antes de ser emperador. Situación ésta impensable en la Roma antigua. A nuestro entender Schnürer caracterizaba bastante bien las diferencias cuando escribía, refiriéndose a la coronación de Carlomagno: «En modo alguno se trataba de una simple restauración del imperio romano. La unión estrecha de la Iglesia y del emperador coronado, que se convertía en el protector de ésta, marcaba el inicio de una era nueva. Los emperadores romanos databan su poder de Augusto. El nuevo imperio se basaba, en cierto sentido, en la gracia y en la voluntad divinas. El nuevo emperador tenía que gobernar la sociedad de las naciones sometidas a su autoridad, de modo a que reinasen por doquier las leyes divinas y el orden cristiano» .

El imperio dependía por consiguiente, por su orden, de la consagración. Pese a lo cual no todo estaba muy claro, ya que aquí aún los títulos de su jefe iban a toparse con los de la Iglesia y a enfrentarse a ellos: no bastaba con hacer del emperador el servidor de Dios, era preciso, una vez más, precisar su estatuto respecto a la institución eclesiástica. O bien el emperador es designado directamente por Dios (*a Deo coronatus*) —siendo el papel del papa el de intermediario, y en cuyo caso es el jefe

4. G. Schnürer: *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age,* Trad. Castella y Burgard, Payot, 1933, tomo I, pág. 497.

supremo de la Cristiandad— y el imperio acentúa aún más su dimensión religiosa, y tanto más pierde el papa importancia, política y religiosa. O bien la Providencia designa al emperador nada más que por la mediación del papa, jefe de la Cristiandad, que nombraría a un ministro para los asuntos temporales. En suma, existe la unanimidad sobre el hecho de que el emperador es el servidor de Dios: toda la cuestión estriba en saber si es también servidor de la Iglesia, *o* bien servidor *directo* de Dios y protector de la Iglesia. No basta, por consiguiente, con subrayar que el imperio es inseparable del orden cristiano: la teocracia puede realizarse según varios modos jerárquicos, que por lo demás han, de hecho, encontrado *todos* sus formas de existencia histórica, y cada uno ha dado lugar a una justificación doctrinal.

Las pretensiones del imperio a nivel religioso iban por tanto a ser cuestionadas tanto como sus títulos históricos. Los argumentos que la Iglesia presenta en ese campo son demasiado numerosos para citarlos a todos; sin embargo, es prerciso citar algunos:

1.º) La *plenitudo potestatis* estaría entre las manos de los papas en tanto que pontífices supremos, sucesores de San Pedro: las otras autoridades no tendrían por tanto entre las manos más que un poder en cierto modo emanado del suyo. De ahí el argumento tantas veces repetido: los jefes de lo temporal nada más tienen la *potestas,* mientras que el vicario de Cristo tiene la «plenitud de la *potestas*». Discuro duradero desde León I que en los últimos días del Imperio romano le dio su forma coherente, hasta los ideólogos del siglo XIV que siguen defendiendo un poder pontifical entonces bien comprometido[5].

2.º) Jesús dijo a Simón Pedro: «Yo te daré las llaves del reino de los cielos»[6]; *poder de las llaves* que será reivindicado como válido *a fortiori* en el orden temporal: será sobre ese poder que Gregorio VII fundamentará su derecho a destituir al emperador Enrique IV: «Quien puede abrir y cerrar el cielo ¿no podría juzgar las cosas de la tierra?»[7].

En el mismo tiempo, por lo demás, la coronación imperial dejó de ser inscrita en la lista canónica de los sacramentos. Ello no fue

5. «Todo cuanto hace el papa, se considera que es Dios quien lo hace», puesto que el papa es el representante visible de Jesucristo sobre la tierra. Nicolás Iung: *Alvaro Pelayo, franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV siècle,* Vrin, 1931, pág. 106.
6. *Mat.*, XVI, 18.
7. Segunda carta a Herman de Metz (1081).

un azar: si el jefe temporal de la cristiandad es un simple ministro al que se le confiere una parte de poder y al que se puede destituir, está al servicio de la religión sin tener funciones religiosas.

3.º) Por último, en el siglo XII San Bernardo constituirá la célebre teoría de los *dos espadas*. Teoría ella también tomada en préstamo a un pasaje de los Evangelios, y que anuncia que el poder temporal está en manos de la Iglesia al mismo título que el poder espiritual: mas se sirve a sí misma del segundo de los poderes, mientras que concede el primero a las autoridades seculares para que éstas lo utilicen bajo su dirección. Al ser un discípulo de San Bernardo nombrado papa, Eugenio III, su maestro resume para él la doctrina en el *De Consideratione:* «La espada espiritual y la espada material pertenecen una y otra a la Iglesia, pero ésta se saca para la Iglesia y a aquélla por la Iglesia. Una está en la mano del sacerdote, la otra en la del soldado, pero éste está sometido a la orden del sacerdote y al mando del emperador»[8] . Desarrollada por Hugo de San Víctor e Inocencio III, esta teoría aún inspirará en el 1302 la bula *Unam Sanctam*, que marcará la ruptura entre el papa y el rey de Francia, y la derrota del primero.

Hay, por tanto, todo un arsenal de argumentos minuciosamente elaborados tanto por uno como por el otro. Argumentos que serán utilizados en particular en la querella de las investiduras, y en la lucha entre el Sacerdocio y el Imperio. Pese a que a menudo se mezclan los temas, nos ha parecido indispensable distinguir la descendencia jurídico-histórica de la descendencia propiamente religiosa: incluso si el papa pretende siempre, en última instancia, ser la cabeza de Occidente, ello no es indistinto que lo sea en tanto que sucesor de San Pedro o en tanto que sucesor de Augusto y de Constantino; en ello está en juego la existencia del mundo del Derecho, irreductible al de la Gracia: lo que no es despreciable.

También habría que destacar, entre los conceptos religiosos que están unidos a la noción de imperio, la importancia de los mitos escatológicos. Cuando Federico II penetre en Italia para atacar a los Estados de la Iglesia, los libelos que distribuye juegan un papel importantísimo sobre las esperanzas milenaristas difun-

8. *Liber de Consideratione,* IV, 3. Véanse las *Obras Completas de San Bernardo* en la B.A.C. Madrid. (N. del T.)

didas por los medios joaquinistas: si el papa encarna el orden del presente, el emperador que se le opone anuncia el orden del futuro.

El territorio

El concepto de territorio nacional está unido a la soberanía moderna; es preciso por lo menos que éste tenga otro territorio al que oponerse: en este sentido no es concebible en el imperio romano clásico, puesto que más allá del *limes,* no había más que bárbaros, que representan para el imperio simplemente la ausencia de la cultura y del Estado. Un Estado universal no puede tener un territorio nacional, puesto que el territorio lo determina en su particularidad. El naciente imperio medieval está preso en esta aporía: lugar de la Cristiandad, el imperio no piensa sus límites. Se verá obligado a ello cuando abandone a los grandes Estados (la Francia occidental, que se convertirá en Francia) subsistir fuera del imperio, y a otros constituirse (el reino anglodanés de Knut). A partir de entonces también el imperio tiene su territorio: los tres *regna* de Alemania, de Borgoña y de Italia. Es su conjunto el que, cada vez más, dará la definición del imperio, su definición real, en contraposición a sus sueños universalistas. Es, en última instancia, como soberano de ese territorio que aparecerá el emperador, cuando querrá deshacerse, tanto de la abrumadora relación con la Iglesia, como de un mito romano que no puede llevar más.

Sucesiones

Se podría seguir la cronología en la que se enfrentan y se entrecruzan esos títulos. Pero, en la medida en que se organizan en figuras que dominan la historia alternativamente, emergiendo, desapareciendo y volviendo a la superficie otra vez, la historia de las ideas no está supeditada a la de los hechos: ella imprime más bien varias sucesiones, de las cuales es preciso discernir la continuidad no aparente.

1.º) Una primera historia sería la de los fundadores y la del cambio de orientación de su obra. En una época en la que el estado de la Iglesia se encuentra más decaído, debido a los

peligros o a su debilidad interna, un rey franco interviene para salvarla, se impone como su protector, y restablece el orden en su seno; sus sucesores se encuentran por esto confrontados con este poderío resucitado, que afirma su fuerza haciendo un servidor de su protector. Aunque la Iglesia logre llevar esa tarea a cabo o no, el deslizamiento se repite en los mismos términos. Ya hemos visto cómo Carlomagno, considerándose a sí mismo como jefe único de la Cristiandad, daba una dimensión religiosa al imperio. En Carlomagno, «la noción de interés público está muy próxima de confundirse con la práctica de las virtudes cristianas»[9], pero él se reserva el derecho de juicio. A partir de Luis el Piadoso, la Iglesia regenerada considera que a ella le corresponde el juicio y con él la administración del imperio[10]. El servicio de Dios se ha transformado en servicio de la Iglesia.

El mismo proceso se desarrolla con la dinastía sajona: Otón I, que en Germania había tomado la costumbre de investir él mismo a los obispos, con riesgo de reconocerles derechos condales e inmunidades, y había dado así vigor a la Iglesia de Alemania, pero, bajo su dirección, interviene en Roma y establece su control sobre las elecciones pontificales. En el estado de sumisión y de impotencia en el que entonces se encontraba el papado, tal vez esto fuera lo mejor que le podía ocurrir a la Iglesia. Pero lo que hay que subrayar, es el paralelismo de los actos iniciales: una dinastía funda el imperio o le da lustre; toma sus funciones religiosas en serio, pone orden en la Iglesia, respetando más en ella el lugar de la Salvación que una jerarquía que considera accesoria en relación con la dimensión sagrada del imperio: si es algo brutal con los usos, ideológicamente tiene su fundamento, puesto que está por encima de ellos. Conforme al papel que se asigna, la dinastía interviene en caliente para curar mejor; pero el enfermo, una vez curado, maltratará a su médico[11].

---

9. H. X. Arquillières: *L'Augustinisme politique*, Vrin, 1934, pág. 153.

10. *Ibíd.* en el capítulo II, La Paix de Dieu, pág. 133.

11. «Otón I había liberado el papado de la situación indigna en que lo habían sumido los partidos de la nobleza romana, que lo habían convertido en su juguete; más tarde los emperadores actuarían todavía frecuentemente de una forma análoga. Mientras que el papado tuvo necesidad de protección, éste no podía dispensarse de la de los emperadores. Pero en cuanto esta protección ya no era más necesaria, en cuanto los emperadores manifestaban por sus títulos de protectores pretensiones a la soberanía y que querían afirmar en Roma y en Italia no ya solamente su poderío protector, sino su fuerza dominadora, las relaciones amistosas corrían fácilmente el riesgo de convertirse en relaciones hostiles.» Schnürer, *op. cit.* tomo II, pág. 182.

El caso se repite por última vez con la dinastía salia: Enrique III arranca al papado de las garras de la aristocracia romana, y contribuye a instalar la tradición de los papas reformadores cuya lucha contra la simonía llevará a rechazar el derecho que habían adquirido los emperadores de investir ellos mismos a los obispos; cuando Enrique IV, destituido y excomulgado por Gregorio VII, asiste a Canosa para reconocer el poder del papa, recoge los frutos de las intervenciones de su padre: una vez más la acción religiosa del imperio a la vuelta de unos años se ha enfrentado con él.

2.°) Hay una segunda historia en la que se manifiesta con mayor fuerza la idea del universalismo romano. A decir verdad son muy pocos los soberanos que hayan pensado en vivirla hasta el fin: apenas se puede citar Otón III y Federico II, y sus empresas fueron a fin de cuentas un fracaso. Tal vez, lo que sea más notable, es que salidos el uno y el otro de dinastías germánicas, en realidad conservan muy pocos vínculos con ese mundo y su tradición, mientras que por su familia, su corte y sus súbditos, sufren otras influencias: la de Bizancio para uno, la del Islam para el otro. Curioso efecto de refracción: el que quiere o debe vivir a fondo el mito romano acaba siendo ajeno a la realidad de la Cristiandad medieval.

Otón III todavía controla lo suficientemente a la Iglesia para hacerla participar a la renovación del imperio: nos parece asistir al tiempo de la primera alianza del cristianismo con los sucesores de Augusto. Señal de los tiempos: Gerberto, al que Otón impone como papa, elige para nombre de su reino, Silvestre II. Silvestre I era el papa que había reinado en la época en que Constantino elevaba a la Iglesia al rango de segunda potencia del imperio; y fue a él a quien iba dirigida la falsa *Donación*. Pero la jerarquía está perfectamente clara; si el emperador respeta a los religiosos por su santidad, él es único en la cúspide de la Cristiandad, y el representante más directo de Dios: las miniaturas de Oberzell-Reichenau lo muestran de forma harto elocuente, al reproducir el tema bizantino, raro en Occidente, la imagen del emperador sentado en el puesto y en la actitud del Pantocrátor.

Dos siglos más tarde, las cosas serán más fáciles: si también Federico II se concibe como el heredero de Augusto, si pretende tener relaciones privilegiadas con el pueblo romano, el papado dispone de un margen de movimiento lo suficientemente amplio para no dejarse alistar a su servicio. Consecuencia lógica: si

quiere todavía asociar una dimensión religiosa al poderío del mito romano, tendrá que hacerlo a partir de ahora en *contra* del papa, y, como éste tiene a la Iglesia tras de sí, el emperador se verá forzado a esgrimir las esperanzas milenaristas contra el cristianismo establecido. No es más la época de intervenir en la Iglesia para proteger la creencia, puesto que la Iglesia se reforma por sí misma, sin la necesidad de sus antiguos protectores e incluso en contra de ellos; a éstos no les queda más que luchar contra ella en nombre de una creencia renovada.

Por motivos políticos distintos, pero sobre un mismo fondo ideológico, las dos tentativas no dieron resultado: después de la muerte de Otón III, Italia se sumerge de nuevo en las querellas de clanes; Federico II, derrotado, y excomulgado, durante mucho tiempo no tiene un sucesor. Si al imperio se le ocurre olvidar que saca su fuerza de un territorio, que sólo merced al poder del *regnum* pueden añadirse ideologías religiosas y romanas, los hechos se encargan de recordar que el universo sin el reino no es nada más.

3.º) Más allá de la pura y simple reanudación de la tradición franca, algunos tienen en cuenta al feudalismo que se ha constituido, y contribuyen a su desarrollo porque tratan de apoyarse en él. En realidad, todos los emperadores han tenido más o menos que admitir la realidad de ese desmembramiento feudal, pese a que haya sido impensable en la tradición romana; mas algunos tratan de utilizarlo para construir un nuevo tipo de poder. Movimiento esbozado, por ejemplo, por Conrado II, pero aún más, en el siglo siguiente, por Federico Barbarroja. Apoyándose en el derecho feudal y creando vínculos entre el poder central y la aristocracia laica y eclesiástica, los emperadores se esfuerzan en constituir una nueva especie de imperio, harto distinto del modelo romano: una aglomeración jerarquizada de grandes territorios, reuniendo a una diversidad de unidades políticas intermedias, bajo la dirección única del emperador. Este deja al mismo tiempo de ser el protector de la Santa Sede para aparecer como la emanación de su reino y de la tradición germánica.

Esta idea compleja implica un cierto arte de jugar con las ideologías opuestas: Federico recurre ampliamente al derecho romano, cuyo estudio está renaciendo en aquel momento en Bolonia; esto le sirve, por un lado, para no hacer muchas concesiones al feudalismo, por otro, para disminuir la dimensión

religiosa de su poder, es decir, a largo plazo lo que pudiera someterle a la Santa Sede. Pero no es el imperio romano el que le da su principal punto de referencia, sino Carlomagno, fundador del nuevo imperio. Federico lo hará incluso canonizar con gran pompa en Aix-la-Chapelle, por un antipapa que está a su devoción. Esta canonización (nunca reconocida por Roma) era en realidad una laicización.

4.º) Por fin la última sucesión: la historia que concluye la Historia, la que de Luis de Baviera a la Bula de oro, reduce al imperio a su territorio nacional; éste se convierte simplemente en un Estado como los otros, como los que están edificando los reyes de Francia, de Inglaterra o los países ibéricos; simplemente le costará más trabajo que a los demás el afirmar su identidad. Cuanto más sus teóricos magnifican su poder temporal, tanto más en realidad éstos lo reducen a la suerte común de los Estados, aquéllos en los cuales los soberanos se proclaman entonces cada uno «emperador en su reino» y, en este sentido bien es verdad que el emperador lo era aún muy poco en el suyo.

Cuando Luis de Baviera emprende —una vez más— la lucha contra el papa, hace justificar su política por Guillermo de Occam y Marsilo de Padua: los que, en el «nacimiento del espíritu laico» se sitúan en un mundo ideológico completamente nuevo; el mismo en el que evolucionan los legistas de Felipe el Hermoso. Un mundo en el que la voluntad, la soberanía y la sociedad civil son los nuevos conceptos en función de los cuales se zanjan las cuestiones políticas; un mundo de donde —incluso si perdura el término, incluso si éste cualifica a un Estado cuyo jefe puede ser muy poderoso— ha desaparecido el enmarañamiento específico que constituía la idea de imperio. En 1356, cuando el emperador Carlos IV promulga su Bula de oro que por fin regula el proceso de la elección imperial, las consecuencias ya están sacadas: la designación del nuevo emperador es obra de príncipes y arzobispos alemanes, y de ellos sólo. Es el protector únicamente de la Iglesia de Alemania, y los príncipes pronto se ocuparán de esta función. Por lo demás, la importancia es nula: el resto se relaciona con la historia interior; el concepto de imperio, en el sentido clásico, excluía precisamente que hubiera algo que se pareciera a una «historia interior», salvo si, por «exterior», se entiende a los musulmanes y a los paganos. Fuerte o débil, en lo sucesivo el imperio es Alemania.

Esto no significa que la idea de universalidad desaparezca de golpe de la escena de Europa: pero si la idea de imperio se recoge y se pierde al fin en su otra, la particularidad del territorio, la universalidad política que un momento ha encarnado se arrojará en otro lugar: en el concepto de humanidad. La noción de hombre cesará de designar solamente a una especie para cobrar un sentido político y moral; noción que no podía desvincularse del sentido genérico más que si el campo del derecho se vaciaba en primer término de la pesada construcción imperial: lo que ahora ocupará en lo sucesivo un puesto será otra cosa, y se edificará sobre la universalidad interna del Sujeto jurídico. Circunstancia reveladora: aparece en primer lugar en la obra de Guillermo de Occam, que fue uno de los ideólogos de Luis de Baviera. Esto era hacia el final de una época.

Significaciones

El sentido religioso conferido al imperio ha resultado asemejarse con mucho a una especie de ardid de la Historia: El emperador tan sólo podía conseguir legítimamente su espada del papa, en las épocas en que éste era incapaz de dársela. El poder temporal, por inquietud religiosa, restablecía la fuerza de la Iglesia, pero ésta acababa por servirse de ella en contra de él. Y en última instancia terminaba imponiéndose. Cuando se hundió su propio poderío, ello fue por otros golpes: los de las grandes monarquías nacionales.

El alcance universal del imperio, herencia de los espejismos romanos, pronto parecía un esplendor adulterado, en cuanto dejaba de ser apoyado por el poder del reino que para sí se habían conquistado los francos en Germania. Era preciso admitirlo: el imperio medieval representa un tipo muy otro de unidad que el del imperio romano: siempre ha sido la unificación de una diversidad difícil de dominar, y que nunca ha superado. A fin de cuentas, lo que en la Edad Media más se asemeja al imperio romano, en lo que a la estructura jerárquica se refiere, es la Iglesia católica. Mucho más que todos los argumentos históricos, verdaderos o falsos, que la Iglesia ha podido invocar, es esa semejanza la que la cualifica para que se la reconozca como a la heredera, a nivel de la lógica, de Roma. Todo interés del imperio provenía precisamente de que podía representar otra lógica, y segregar una

ideología que se remita a otro tipo de unidad. Ese otro tipo de unidad, la lógica neoplatónica de la emanación, que durante toda la Edad Media había permanecido tan fuerte, impedía pensarla; y pronto se tornó definitivamente impensable, cuando el imperio volvió a la fila de los Estados. Sólo la práctica de Federico I puede dar alguna idea, y mostrar cómo una construcción tal podía reunir a su servicio jirones hábilmente articulados de las distintas tradiciones que se repartían la idea de imperio.

Por lo demás, los dos poderes pronto iban a borarrse ante nuevas fuerzas. Cuando la autoridad del papa es ridiculizada en sus propios Estados por la comuna de Roma, Arnaud de Brescia[12], que la dirige, no vacila, único en su época, en cuestionar el valor de la *Donación de Constantino:* proclamó que era una fábula forjada por los papas para inmiscuirse en los asuntos de orden temporal. Daba así, argumentos a las posturas del imperio. Ahora bien, frente a ese laicismo afirmado, Federico I no vacila: se pone del lado del papa y provoca la caída de Arnaud. Sin proponérselo, Federico situaba al mismo tiempo al imperio en el campo de lo que dos siglos más tarde sería barrido por la aparición del espíritu laico y los Estados nacionales, a cuya sombra y servicio se desarrollará.

BIBLIOGRAFIA

Arquillières, H.-X.: *L'Augustinisme politique,* Vrin, 1934.

Arquillières, H.-X.: *Saint Grégoire VII, essai sur sa conception du pouvoir pontifical,* Vrin, 1934.

Folz, R.: *L'Idée d'Empire en Occident, du Veaun XIVe siècle,* Aubier, 1953.

Lagarde, Georges de: *La Naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age,* Edition Béatrice, 1934-1946.

Pacaut, M.: *La Théocratie. L'Eglise et le Pouvoir au Moyen Age,* Aubier, 1957.

Schnürer, G.: *L'Eglise et la Civilisation au Moyen Age,* trad. Payot, 1933.

12. Era discípulo de Abelardo y, durante doce años, dirigió la lucha contra el papado; entregado por Federico al prefecto de la ciudad, fue ejecutado.

4

LAS CRUZADAS: LA GUERRA Y LA PAZ

por Odilon Cabat

Con tres innovaciones jurídicas considerables en el Concilio de Clermont, en 1095, el papa Urbano II establece los fundamentos de una nueva sociedad:

— el voto de cruzada,

— la indulgencia plenaria de la cruzada,

— el estatuto jurídico del cruzado del cual, la persona, los bienes y la familia pasan bajo competencia eclesiástica.

Innovaciones que convierten a la I Cruzada, predicada al término del concilio, en la cruzada verdaderamente decisiva. Michel Villey[13] ha podido mostrar que sobre su modelo se han construido y codificado todas las demás, a la par que a ella se han referido las bulas de ulteriores cruzadas. Basta por tanto con estudiar la lógica que preside a esas tres innovaciones constitutivas

13. Michel Villey: *Les Croisades. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Vrin, 1942.

para obtener una corriente directora en la red inextricable que a simple vista presentan los cruzados, en las cuales los fenómenos sociales y políticos están estrechamente mezclados en la esfera de los prodigios y mitos religiosos.

Tales medidas se toman en el contexto más general de la Tregua de Dios, es decir, la prohibición de hacerse la guerra ciertos días de la semana, así como durante los días de fiesta, prohibición difundida por Urbano a toda la Cristiandad, mientras que hasta el presente estaba limitada al dominio regional. Innovaciones del concilio de Clermont, del que se desprende lógicamente otras muchas consecuencias, entre ellas las Cruzadas en tanto que expediciones militares, que representan el aspecto más espectacular, y que constituyen en cierto modo las modalidades particulares de la realización de esta medida de policía que es la Tregua de Dios. No exenta de cierto oportunismo, se nos dice. En efecto, embajadores de Bizancio habían recurrido al papa solicitando ayuda militar para protegerse contra las amenazadoras conquistas de los turcos Selyúcidas. Era por lo demás una costumbre establecida desde hacía mucho tiempo en los caballeros nórdicos, en ocasión de una peregrinación a Jerusalén, pasar algunos años al servicio del emperador de Bizancio, en donde la eficacia de esos guerreros, «los hombres de hierro», era apreciada por los griegos.

Esta petición quedaba, por consiguiente, inscrita en un marco ya establecido de prestaciones de servicio militar entre cristianos de Oriente y de Occidente. En cambio, hay que señalarlo, las poblaciones cristianas que vivían en Palestina bajo régimen islámico, no emitieron ninguna invitación de este tipo. Esas poblaciones se beneficiaban, en efecto, —pese a las leyendas que propalaban los peregrinos o que suscitaron la literatura posterior de propaganda—, de la tolerancia musulmana respecto a las «gentes del Libro», término que abarca a judíos, cristianos y mahometanos. Lo que contrastará muy a menudo con la intolerancia cristiana señalada sin contemplaciones por los historiadores griegos y objeto de la disidencia definitiva entre Roma y las Iglesias de Oriente. Intolerancia debida, en gran parte, a la ignorancia en la que se tiene a la cultura árabe en Occidente. Mientras que la teología musulmana está constituida en muchos aspectos por una exégesis muy sutil de los textos cristianos y que a menudo a los sufíes les ha gustado llamarse entre ellos «cristianos esotéricos», en la cristiandad fácilmente se representa a los infieles como a paganos, idólatras adoradores del diablo.

En general, los autores detienen aquí su exposición de las condiciones previas o de las causas próximas, y la prosiguen invariablemente con toda una retórica del asombro. Bien sea para admirar sus consecuencias como la expresión sublime de la fe o, por el contrario, estigmatizarlas como expresión de un fanatismo inútil, o aún para poder tomar respecto a esas causas la distancia que permite un escepticismo de buen ver con relación a las aberraciones del espíritu humano, se va extrañándose que de causas tan débiles hayan podido desencadenar reacciones tan fantásticas e inesperadas alegrándose en secreto de una prueba tan flagrante de la imposibilidad que existe de explicar la historia. De manera que así quedamos a menudo reducidos a referirnos a los acontecimientos del «prodigioso surgimiento», según el término de Alphandéry, desde el punto de vista de la psicología y de los factores insondables que pueden mover a las masas para conmover los corazones. A buen seguro, está mal conocer el poder de impacto político del concilio de Clermont. Y ello porque uno de los factores de la incomprensión de los fenómenos históricos se debe al desplazamiento en la esfera de lo simbólico de realidades no solamente concretas antaño, sino completamente estructurales. Es evidente, por ejemplo, que una indulgencia plenaria que en nuestros días los confesores entregaran a sus feligreses, tendría nada más que algún efecto en el desarrollo de los acontecimientos políticos. Ello es así porque las penitencias religiosas han pasado ahora a un espacio ficticio en el que sólo valen para mortificaciones puramente verbales. Por el hecho de que una tal indulgencia no tendría ningún efecto en nuestros días pero que tuvo en el pasado, se encuentran personas para deducir que la fe era en el pasado más considerable y capaz entonces de mover montañas. Si, por consiguiente, se concede una parte tan importante a los mitos en la historia de los Cruzados, ello es porque se controla deficientemente esa translación hacia lo simbólico de funciones sociales desaparecidas, y luego uno se ve obligado, para justificar una causalidad histórica, a conferir a nociones que para nosotros se han tornado puramente abstractas o espirituales, fantasmagóricas, un poder de acción que sólo, según parece, la miseria de los tiempos les ha hecho perder. La fe, en verdad, es igual de grande en nuestra época que en la de nuestros antepasados: se ha producido sencillamente una translación del mito fundador. Examinemos por tanto lo que, concretamente, representan para la sociedad del siglo XI las innovaciones del concilio de Clermont.

El invento del contrato de compromiso

¿Qué es un voto de cruzada? Para dar una respuesta, es preciso representarse que en el siglo XI, la sociedad no disponía de ningún medio, de ningún tipo de coacción, para contratar a alguien y establecer con él relaciones que llamaríamos contractuales. Para estar en posición de contratar a alguien, hay que disponer en primer lugar de la noción jurídica de individuo. Cuando existe esta noción, al individuo se le puede «liberar» de sus vínculos «naturales» («paganos») y por tanto contratar. Ahora bien, este concepto de derecho, unido al de la responsabilidad civil ha desaparecido desde hace mucho tiempo con la decadencia de las virtudes romanas, y aún no ha emergido de nuevo. Prueba de ello es que en *La Canción de Roldán,* al verse Ganelón inculpado de traición, toda su familia es castigada. La responsabilidad, como la propiedad en ciertos aspectos, es colectiva.

Así es como, del lado de la función guerrera los hombres quedan presa en los vínculos de vasallaje y sus relaciones quedan reguladas por el código de la caballería que constituye un sistema complejo de intercambio económico y de servicio de armas. Del lado de la producción, el trabajo es servil, el hombre, como se sabe, está unido a la gleba, pertenece a la tierra, y por definición no tiene ninguna libertad de contratación. En cuanto al artesanado o la industria, las relaciones de producción se resuelven mediante los códigos de los gremios que serán barridos sólo por la Revolución francesa para, precisamente, favorecer la libertad de empresa: un encargo contrata al gremio y no al individuo, el cual queda integrado en la jerarquía iniciática del aprendizaje. Por último, la vida religiosa, es decir, la ciencia, compromete a la vida.

Como se sabe, habrá que esperar al protestantismo, que inventará la «libertad de conciencia» —es decir, el desmantelamiento de las relaciones petrificadas de hombre a hombre de tipo romano— y su equivalente económico, la «libertad de empresa»—, es decir, el derecho a vender su fuerza de trabajo, o más bien contratar la de otros, para que le sea posible a un individuo el establecer un compromiso durante un tiempo determinado. Y también se sabe que un cambio como éste de estructuras y de mentalidades sólo podrá llevarse a cabo a cambio del precio harto sangriento de las guerras de Religión. Ellas serán quienes introduzcan esas nociones

de derecho y de libertad civiles, evidentes para nosotros, mas inimaginables en el siglo XI.

Bajo esta óptica, el voto de cruzada, representa una transición jurídica entre una sociedad de relación petrificada y una sociedad de libre contratación. Sobre este particular, al término del concilio, tras un sermón pronunciado ante una gran masa de clérigos y de laicos, el papa Urbano II utilizará una astucia digna de un sargento reclutador. Hizo distribuir cruces a la muchedumbre entusiasta, proclamó que quienquiera que hubiera aceptado servirse de ellas se compromete a ir a defender la Cristiandad en Oriente y no podrá retractarse de su buena intención sin verse excomulgado. La cruz con la que se cubrieron los cruzados era por tanto el equivalente de una «firma», puesto que durante mucho tiempo los cruzados se llamaron tanto *cruci signati*, como se ha transmitido el uso de que los analfabetos firmen con una cruz. En una sociedad en la que se ignora el papel o casi, el estatuto social se significa con la emblemática o la heráldica.

Quienquiera que ha firmado o se ha «firmado», cualquiera que haya sido la causa de su embriaguez, un vinacho de taberna o la sangre de un dios, ya no puede volver más a sus antiguos vínculos de vasallaje o de servidumbre. De lo contrario se verá tratado como un desertor. La excomunión no es un vano asunto. Se han dado períodos en la historia de la Iglesia en los que quien permanecía excomulgado durante más de un año era considerado hereje, y ya sabemos que los heréticos terminaban muy a menudo en la hoguera. Al amenazar Urbano con las penas más severas a quienes se retractasen de su «firma», se acaba de encontrar una nueva modalidad de reclutamiento. Modalidad que se elabora naturalmente sobre la base de materiales disponibles en la cultura de la época, en particular en el sistema de penitencias religiosas y en el principio de la peregrinación a los Lugares santos, de los cuales trata de desprenderse. La peregrinación, práctica religiosa equivalente en su origen a la que lleva a los musulmanes a La Meca, puede imponerse ya desde hace siglos a título de penitencia. Lo que no es su función primera, mas así se envía por las sendas del exilio a los criminales de los que se espera que se enmienden en el curso de la ruta, si no pasan entretanto a mejor vida. Bandidos célebres, como Roberto el Diablo, hicieron en este sentido, varias veces el «pasaje». La peregrinación puede ser válida para una penitencia y, a menudo, interviene para aplazar otras penitencias. Pero, en primer lugar, estableceremos una distinción

entre peregrino y cruzado; a los Cruzados, no se les puede en modo alguno definir, como a peregrinos armados con vistas a proteger el Santo Sepulcro contra los infieles.

Si algunas de las Cruzadas llegaron hasta Jerusalén, y algunas en contra de la voluntad del papa, ello es porque la nueva modalidad de reclutamiento no contiene, al principio, cláusulas temporales. De modo que el cruzado se siente en la obligación de llegar hasta la Ciudad Santa y traerse como prueba una palma de Jericó, para librarse de su voto. Pero muy pronto, se estableció el principio de la retribución de la indulgencia en función de la duración del servicio militar. En contrapartida precisamente del voto de cruzada, el papa anula las otras penitencias y proclama la indulgencia plenaria de cruzada.

La indulgencia plenaria de cruzada

Por curioso que esto pueda parecer, incluso bajo la pluma culta de un Michel Villey, esta medida pontifical es considerada como un «arma espiritual», y se habla de «los tesoros de gracia» de los cuales la Iglesia abre sus compuertas a los pecadores que se hacen cruzados. En ocasiones incluso se omite el considerar que la indulgencia no se refiere a la remisión de los pecados en sí, sino únicamente a aplazar penitencias con vistas a su remisión. La indulgencia es por tanto, una medida terrestre, absuelve en la tierra, pero no en el cielo. ¿Qué representaban las penitencias religiosas?» Estas no tenían nada de simbólico, constituían, sencillamente, el régimen penitenciario de la época y está claro que su remisión debía de entusiasmar a las muchedumbres, puesto que se trataba de la exacta equivalencia de una amnistía general para quienes se alistaban. Principio que sigue estando hoy en vigor en lo que se refiere al reclutamiento de la Legión extranjera. No es aquí el lugar de analizar el sistema de las penitencias religiosas ni el de tratar de entender cómo nuestro código penal las ha sustituido, pero podemos tratar de esbozar una idea teniendo presente en el espíritu que, lo que para nosotros es harto conocido, como diría Hegel, —un código penal cuyo principio es una retribución de los crímenes en años de encierro o de prisión—, simplemente no existía en aquella época. Sabemos que, en este caso, hay que aguardar a la Revolución francesa, para que se generalice el principio de encerrar a la gente durante un tiempo indeterminado por una falta determinada. El pecador de la Edad Media, hay que

decirlo, es lo que en nuestros días se llama un criminal; sus pecados no son abstracciones, sino faltas sociales concretas: adulterio, asesinato, apostasía (el equivalente de la oposición política) susceptible en contrapartida de castigos eficaces. Ser penitente, en primer lugar, es ser colocado al margen de la sociedad: un equivalente del ostracismo o de exilio, y la peregrinación es una forma efectiva de vivir este rechazo. El penitente no tiene más derecho al acceso a las formas concretas de la sociabilidad y le está vedada la entrada a la iglesia. Según la gravedad de su falta, el penitente permanece en la plaza de la iglesia o en el pórtico de la misma. La iglesia no era como hoy un lugar lúgubre en el que todos los sábados por la tarde antes del fin de semana se cumple una obligación, sino que era el de una intensa actividad social: lugar de expresión de los gremios y de los artistas, museo permanente de la cultura, de pintura y de orfebrería. Recordemos que por él se pasea, y se cierran negocios. No es obligatorio en él ni el silencio ni las composturas piadosas inventadas por la escuela al término del hábito adquirido de leer en silencio los libros impresos, y, hasta el siglo XVII, en Chartres, los niños van a jugar bajo el crucero de la catedral. Es, por consiguiente, el lugar de todos los encuentros, de todas las manifestaciones, de todas las fiestas, de todos los espectáculos y de todos los acontecimietos sacralizados.

Verse vedado el acceso a la iglesia es ya en sí un castigo muy doloroso. La cárcel en esas condiciones se encuentra afuera —fuera de la iglesia no hay salvación—, por las sendas de la soledad. A ello se añade para el penitente todo un rosario de vejaciones, de humillaciones, de castigos corporales, de ceremonias dolorosas o espantosas e incluso suplicios y flagelaciones. Los penitentes tenían que llevar ropas distintivas, se paseaban desnudos alrededor de la ciudad o se hacían azotar en la iglesia (como Inocencio III le impuso a Raimundo de Tolosa en expiación de la muerte de su legado). Se les cubría con cenizas y se les condenaba a ciertos trabajos de fuerza. Como se ve, las penitencias eran muy penosas, y la equivalencia usual admitida por Pedro Damián da la medida de ello: según él, ¡tres mil latigazos valían por un año de penitencia! Y además duraban mucho tiempo: «siete años de penitencia», según la expresión consagrada, por fornicar una vez, once por un robo, quince por un adulterio, veinte por una muerte, la vida entera por apostasía, por lo menos en principio.

La escuela ha conservado de modo simbólico y, pese a su simbolismo, siempre muy eficaz, la memoria de las antiguas

penitencias. Todo el mundo tiene presente los tormentos que es posible infligir a los niños en la escuela, con las analogías siguientes: para la excomunión, echarle a la calle; para el confinamiento bajo el pórtico, cara a la pared; para los vestidos distintivos o humillantes, el antiguo gorro de asno; para los trabajos forzados, el suspenso, la retención, las líneas, etc., sin contar toda la gama de las humillaciones.

La indulgencia plenaria de cruzada era una suma de todas las penitencias. Resultan, por consiguiente, fáciles de comprender los efectos psicológicos de una medida de policía tan extraordinaria. A los historiadores les ocurre a menudo pasar su tiempo, debido al cambio de perspectiva en la que la historia los sitúa, a tomar los efectos por las causas. En este caso, es curioso que se haya podido discutir la cuestión de saber quién, Pedro el Ermitaño o Urbano, fue el instigador de la cruzada, como si el entusiasmo más irracional hubiera podido tener como consecuencia las medidas políticas más racionales. De aquéllo que a menudo se hacen una idea oscura de los acontecimientos de la historia, los historiadores atribuyen a la oscuridad de su propio cerebro a las propias causas históricas. Está, por supuesto, claro, que no solamente era preciso ser papa para tomar las medidas del concilio de Clermont, pero, además, estar totalmente al corriente de su compatibilidad con la coyuntura, lo cual se ha verificado.

La indulgencia plenaria no es solamente un hecho considerable en sí, sino, además, en lo que a nuestro tema se refiere, contiene una innovación considerable. Hasta el presente, en efecto, el sistema penitenciario en vigor imponía a los penitentes la pérdida de sus derechos sociales. Un hombre casado no podía cohabitar más con su esposa, un clérigo perdía su estatuto, un guerrero su función, y muy particularmente, a los penitentes les estaba prohibido llevar armas. Ahora bien, la indulgencia plenaria de cruzada autoriza llevar armas, por primera vez en el Occidente cristiano, a gentes que están al margen de la sociedad, es decir, a los criminales. Inútil decir que el principio de reclutamiento de una milicia política inaugurada por Urbano II ha permanecido en los usos[14]. Por consiguiente, tenemos que habérnoslas aquí con un asunto de transición en el reclutamiento

14. Todo grupo de presión utiliza en nuestros días procedimientos semejantes y basta, a guisa de recuerdo, evocar las actividades del S.A.C. (Servicio de Acción Cívica creado por de Gaulle), para cuyo reclutamiento nunca se ha vacilado en sacar de prisión a los truhanes

militar, entre el de las guerras feudales, reclutamiento de casta (guerras privadas), y el que impondrá al mundo la Revolución francesa, reclutamiento democrático: la conscripción general. ¿Por qué esta transición?

Los límites logísticos de las guerras feudales

Las guerras feudales se ven limitadas en su origen por coacciones sociales y económicas muy severas. Si las técnicas caballerescas son eficaces, las guerras son poco operacionales, y, en todo caso, todo lo contrario de las guerras de exterminación. Examinemos la lógica de esas coacciones.

Son, en primer lugar, guerras privadas, cuya apuesta la constituye un botín apropiable, tal como el rescate de un prisionero de marca, una conquista territorial, o aún la retribución de un servicio de protección. Actividades todas que podrían asimilarse en nuestros días a un secuestro, un atraco y un chantaje y, en definitiva, a todas las formas de la criminalidad violenta, con la salvedad de que sólo los caballeros tenían el derecho de practicarla respetando cierto código de honor[15]. La guerra feudal está a nivel logístico, basada en la fuerza y en la economía agraria del caballo, su financiación y su reclutamiento dependen de la unidad de producción, de la tenencia, de forma que un señor feudal, como un jefe de banda, sólo puede alzar a su propia gente o aquélla a la que puede incorporar por los vínculos de vasallaje: es decir, aquéllos a quienes puede enfeudar y que, en contrapartida, le juran fidelidad porque de él reciben los medios económicos para equiparse. Al hacer una guerra privada cuyo fin es aumentar sus propios recursos, y al hacer esta guerra partiendo de los recursos que dependen de su propio dominio rural, el guerrero feudal necesariamente hace una guerra limítrofe, una guerra contra los vecinos. Ella no autoriza en modo alguno una expedición de «ultramar», que exige una organización logística super-feudal. Podemos, por lo demás, darnos cuenta fácilmente de ello cuando se considera el caso de guerras santas (que no eran cruzadas)

o en prometer indulgencias más o menos plenarias por los actos, reprensibles desde un estricto punto de vista democrático, que éstos estuvieran llevados a cometer en el marco de toda especie de cruzadas dirigidas contra los infelices, comunistas o soldados de la O.A.S.

15. El «medio» actual representa la forma antigua de la antigua caballería y ha conservado en su ideología de la virilidad y de las relaciones de hombre a hombre elementos del antiguo código caballeresco.

sostenidas contra los sarracenos en España. Si a menudo ocurría que caballeros franceses o alemanes acudieran en busca de aventura, pronto se marchan con su botín. Como no se debían a ningún compromiso, sostenían esas guerras a su guisa. Y era precisamente este comportamiento lo que imposibilitaba una continuidad en las operaciones militares. Y en realidad, la Reconquista española fue sólo llevada a cabo por los señores feudales limítrofes de los moros, el rey de Castilla en este caso.

La economía de guerra feudal se entrega a una especie de círculo vicioso que en cibernética se llama retroacción positiva hacia el infinito, que tiende a embalar el proceso hasta su destrucción. En efecto, supongamos que un señor quiera luchar contra su vecino y constituirse un ejército más poderoso: en principio, se ve en la obligación de contratar caballeros, es decir, pares a los que tiene que retribuir según el código de honor; en otros términos, está obligado a proponerles un reparto equitable del botín, y por consiguiente, enfeudarlos, lo que le empobrece, y anula así, en cierto modo, el principio mismo de la empresa. Inversamente, si no los retribuye debidamente, se rompen los vínculos y el señor de la guerra se encuentra contra él a sus propios caballeros en una perpetua invasión de las alianzas. Sabemos, en efecto, que la «generosidad» es la cualidad fundamental que se exige a los reyes en las novelas de caballerías, y que todos los embrujos desconsoladores y los lamentables encantos provienen de la avaricia de Arturo, que no retribuye correctamente a los caballeros por sus aventuras. De ahí que se haga sentir la necesidad de ir a la búsqueda en el «otro mundo», es decir, en el diabólico mundo moderno del poder de la burguesía plebeya y de los molinos de viento, del objeto mágico que anulará los efectos nefastos del ocaso de la caballería. De ahí la necesidad de las guerras permanentes para imponer a todo el mundo el código de fidelidad, como aún ocurre con los arreglos de cuentas entre traficantes de droga. Por otra parte, el principio del enfeudamiento, que en su origen era de manos muertas y volvía al señor tras la muerte de su vasallo con el fin de que no sufran una división las unidades de producción, topa con la contradicción del linaje, con la necesidad de defender el acceso a la función guerrera, debida en parte al entrenamiento militar. En efecto, para poder recuperar de su vasallo, o de sus descendientes, las tierras que se le confiaron en manos muertas, hay que disponer de una fuerza militar que no se tiene, puesto que precisamente para tenerla se

ha enfeudado a ese vasallo. El hecho que las tierras estén limitadas, restringe por tanto, el reclutamiento militar. Por otra parte, el exceso de caballeros crea una población errante en busca de aventura que transforma a la Cristiandad en una especie de terreno de juego sin valor; lo que uno gana, el otro lo pierde: el país se ve entregado a un continuo bandidismo, a una perpetua «guerra de facciones» que se enfrenta con las nuevas modalidades del desarrollo económico y fuente de hambre y de conflictos sociales. Ahora bien, los progresos de las artes mecánicas autorizan ahora un nuevo desarrollo económico: el cabestro permite la utilización de la fuerza del caballo en otros lugares que los campos de batalla, se pueden entonces cultivar las fértiles y ricas llanuras, lo que no era posible con los bueyes y la introducción por lo demás del molino de viento, tomado en préstamo de los árabes hacia el año mil, contribuye al enriquecimiento de nuevas clases sociales, artesanos y comerciantres, y a consolidar los vínculos políticos entre la burguesía y el rey. Los integrantes de esas clases sueñan en ser un «burgués del rey» librándose así de la tutela señorial. Estas nuevas alianzas políticas y el incremento del poder de las comunas («comuna, término nuevo, nombre detestable», según la célebre expresión de Guiberto de Nogent) provocan horror en la caballería —como lo pondrá en evidencia la literatura cortesana cuando se define un programa político en el cual el malo queda excluido del consejo real—, al mismo tiempo que las alianzas superan su entendimiento y transfiguran a sus ojos la sociedad que se ha tornado ininteligible y como embrujada. No es por azar, que en su primera salida, Don Quijote la emprende con los molinos de viento a los que sólo puede concebir como a gigantes mágicos. No tiene, en efecto, peor enemigo. No solamente vienen éstos de Oriente, sino que, como los genios de los cuentos árabes, ellos son quienes merced a su fuerza prodigiosa y sin embargo impalpables, han puesto a los antiguos siervos en un puesto de honor en la corte del rey y a los pobres caballeros en la miseria. La tecnología de la Edad Media ha domesticado dos fuentes de nuevas energías: el caballo y el viento. Su enfrentamiento en un combate célebre y lamentable inicia como se sabe, la búsqueda postrera del último de los caballeros errantes[16] .

---

16. Hay que tener en cuenta la introducción del papel, inventado por los chinos. El papel permitirá el desarrollo de la burocracia y de la centralización administrativa. No es mero azar si una de las primeras figuras del contrato es contemporánea de su «medium», de su soporte notarial. Cabe señalar, que sobre este particular, no existe filiación entre la

Las Cruzadas son, por tanto, la expresión de empresas políticas que van a poner término al poderío y a las maniobras del feudalismo en su ocaso. En una incesante inseguridad del territorio, Urbano promulga la Tregua de Dios: para hallar un derivado a la función guerrera, sustituirla a la vez por una nueva policía y un modo nuevo de actuar los soldados, se envió a los causantes de los disturbios —a un exilio apenas disimulado— en busca de aventura y de salvación a los desiertos de Oriente. A la par que sirve a sus conquistas personales (en particular a su guerra contra el emperador, el cual a partir de ahora no puede reivindicar más el monopolio de los ejércitos cristianos), el papa contrata a gente con la cual no está obligado a unirse por vínculo vasállico —puesto que lo está por los de la penitencia— y que, además, le costarán mucho más barato, ya que no están en medida de exigir una retribución caballeresca, por haberse ya en cierto modo beneficiado de su «generosidad»: los tesoros de gracia de la indulgencia o el dinero del papa.

Funcionarios y caballeros

Esta nueva manera de hacer la guerra y de reclutar hombres marca la condena sin recurso del feudalismo y de la caballería. En Tierra santa se va a experimentar —y ello por motivos técnicos unidos a la escasez de caballos en Oriente—, la práctica del feudo en dinero. Se trata simplemente del invento del sueldo: ¡sin dinero, no hay suizo! El mercenario reemplaza al caballero. Empieza la era de los *condottieros*. Además la guerra progresa, el desarrollo de las ciudades y de las fortalezas hace menos necesarias las antiguas formas de combate de la caballería. Las técnicas mecánicas multiplican las armas de proyección, el arco y la ballesta, prefiguración del fusil en manos del soldado de infantería, le pueden al caballero. Para la caballería se crea por

---

Roma antigua y la Edad Media. La Roma antigua no pertenece, por lo menos en este aspecto, estructuralmente a nuestra historia (si no es a título de recuperación cultural). Nuestra historia en este sentido no es universal y, por consiguiente, no es la suma de todos los acontecimientos pasados. Lo que se ha llamado oscurantismo de la Edad Media es válido para significar la ruptura que hay entre la lógica de nuestra historia de lo que forman parte las Cruzadas, y la lógica de la Antigüedad de la que forma parte el derecho romano, por ejemplo, y que entonces sólo se manifestó bajo un aspecto particular, como el derecho canónico.

consiguiente, una forma transitoria representada por las antiguas órdenes de caballería de prestigiosos nombres y que aún están vivas en las memorias: templarios, caballeros de Malta, hospitalarios, caballeros teutónicos. Esas órdenes no constituyen en modo alguno un resultado del ideal caballeresco, sino su negación pura y simple. Nada hay en común, institucionalmente hablando, entre un templario y un héroe de caballería. En ocasión de una respuesta a Foulques de Neuilly, Ricardo Corazón de León se refiere a los templarios, los asimila a sus enemigos de la Iglesia. El primero es fundamentalmente libre de enrolarse en las aventuras que le llaman, en tanto que el templario está unido por los tres votos monásticos a una instancia que le sobrepasa y para la cual hace la guerra. Lo que significa que la Iglesia entiende hacer guerras más eficaces. Cuando un señor feudal parte en campaña, por encima de él no hay ninguna organización militar que pueda integrarlo; no le acompañan ni servicio de abastecimientos ni enfermería. El caballero está obligado a llevar con él a todo ese personal, de ahí el carácter tan compuesto de los ejércitos de los cruzados acompañados por una muchedumbre no combatiente. Los legados del papa no dejan de protestar contra la presencia de mujeres que en la guerra llevan una vida cortesana. Protestan éstos, no por razones de tipo moral, sino porque en realidad se enfrentan dos tecnologías militares. El verdadero combate no tiene lugar entre cristianos e infieles, sino entre la milicia del papa y la caballería.

En este contexto, nada tienen los tres votos monásticos que puedan sorprendernos. Constituyen éstos las condiciones *sine qua non* del enrolamiento militar. Comparemos por ejemplo el reclutamiento del templario y el del legionario. Lo que funcionaba en las órdenes sigue estando vivo mientras que la propia caballería ha desaparecido. El reclutamiento de la Legión presenta las siguientes características: no es nacional y es válido para cualquiera que acepte formular en su contrato de reclutamiento el equivalente moderno de los tres votos. Voto de castidad: ningún legionario se lleva a su mujer en campaña y a menudo el reclutamiento se produce, como se sabe, por desengaños mundanos. Voto de pobreza: ya no se hacen más guerras privadas en ninguna parte del mundo[17]. Y por último, voto de obediencia: resulta difícil

17. MacArthur no ha regresado rey de Corea, Massu no se ha vuelto un bey, ni Rommel sultán de Libia o Patton duque de Lotaringia, etc.

imaginar a la Legión sin su legendaria disciplina. Cabe por tanto señalar, que esos tres votos constituyen las cláusulas de enrolamiento que se oponen lo más radicalmente a la idea del héroe caballeresco. No hay motivo para quedarse extasiado ante el valor del ideal de los templarios y de las otras órdenes. La moralidad objetiva del legionario que hace la guerra sin más retribución que un sueldo pequeño y la esperanza de la gloria le es muy superior, y en cuanto al soldado moderno del que ni siquiera se le exige un voto y al que apenas se retribuye, su abnegación y su fe patriótica son infinitamente más considerables que las del caballero de las Cruzadas. Si las Cruzadas aún siguen provocando sorpresa, según la retórica al uso en los historidadores que toman por su cuenta la propia predicación y creen poder definir a la historia de las Cruzadas con los temas de su propaganda, es porque las Cruzadas constituyen para nosotros el mito orgánico del alistamiento militar.

Tanto el feudalismo nos resulta, en cierto modo, ininteligible porque ha desaparecido, como nos resulta incomprensible, la psicología por ejemplo de un Bohemundo de Sicilia, como por el contrario la fe de la Cruzadas nos es transparente, porque es la nuestra. Todo el mundo se embarcaría hoy en un viaje de varios años luz si existieran pruebas de que se puede hacer reinar la justicia allá a lo lejos.

La jerusalén celeste y el espejismo democrático

Por fin la última innovación: el estatuto jurídico del cruzado. La Iglesia se compromete a proteger los bienes y a la familia del cruzado durante el tiempo que dure su voto y esta protección tampoco es papel mojado. La Iglesia cobra bajo su tutela un número considerable de individuos y de bienes económicos que el voto de cruzada expone a todas las codicias. Para un caballero que se va a las Cruzadas, cuántos son, en efecto, los vínculos de vasallaje y de servidumbre susceptibles de quebrarse por una reacción en cadena. Mas el cruzado no es necesariamente un combatiente. Acabamos de ver, que en principio, es alguien que ha firmado un alistamiento por primera vez. En realidad, pronto se generaliza el voto de cruzada; más precisamente, éste es impuesto a una parte cada vez mayor de la población. A los que no pueden luchar se les inflige una dispensa obligatoria que hay que pagar en

metálico. En términos generales, hay que pagar el equivalente del precio del viaje a Tierra santa. En otras palabras, el voto de cruzada vale tanto para el servicio militar como para los impuestos destinados a la defensa. A nivel de consecuencias secundarias, se da el caso de que la importante masa monetaria puesta en circulación con las primeras partidas favorece la generalización de los impuestos en metálico. Aquí se inicia la muy vasta perspectiva de los impuestos modernos. Rápidamente se pone a punto todo un sistema de tasación como la «dima saladina» o los dos y medio por ciento sobre los ingresos eclesiásticos que, pese a la muy mala acogida que le fue reservada, marcaban un refuerzo considerable del poder centralista del papa. No podemos insistir aquí sobre este aspecto; destaquemos solamente que se ultiman y ponen en práctica técnicas más sutiles y más centralizadas de colecta fiscal en metálico, de las cuales los reyes de Francia no serán los últimos en beneficiarse. Mas lo que prefigura el estatuto jurídico de los cruzados, puesto que esto es válido para todo individuo comprometido en ese nuevo «contrato social», sin distinción de casta y de destierro, es la condición de ciudadanía moderna. Prefiguración, sin lugar a duda, absolutamente entusiasmadora para quienes no conocen de ella todas las implicaciones, y de la cual la Jerusalén celeste, espejismo flotante en el oriente del cielo, no es más, en aquel tiempo, que la figura imaginaria cifrando la intuición premonitoria del sueño democrático. De todos los espejismos, de todas las profecías, de todos los prodigios que han seguido a la historia de los cruzados, ese espejismo es el más admirable. Porque, en los milagros, también hay jerarquías, y si fue un sueño maravilloso el que permitió el invento de la Santa Lanza, el ángel que lo inspiró es de un rango mil veces inferior al que le sopló a Urbano la idea de la indulgencia plenaria.

No es nada sorprendente que en las rutas de ese país de ficción, inexistente en las arenas del desierto, *Utopía* de la paz civil, se hayan alistado multitudes. Estas esperaban por supuesto conseguir muchos bienes, y su fe, no hay duda de ello, debió ser totalmente fabulosa, porque ésta no solamente se ha expresado bajo la forma mítica de los lugares santos y de la Ciudad de los Fines en donde son abolidos el bandidismo de los malos y bajo la forma de otras leyendas que son generalmente objeto de la historia de las Cruzadas, sino que esta fe se ha concretizado unos siglos después en la propia esencia de nuestras relaciones institucionales. Motivo por el cual, en cuanto a lo que a nosotros se refiere, esta fe

se la devolvemos bien, al no faltar la fe en esas gentes para quienes la historia ha suscitado nuestras condiciones legales de existencia[18]. Por ello, cuando tratamos de comprender desesperadamente la profundidad, antaño vivida por los cruzados, nosotros nos sumergimos en los desiertos orientales, o, en el mejor de los casos, llegamos a Jerusalén para encontrar nada más que un sarcófago vacío. Y ello es porque el sentido oculto de las Cruzadas, el núcleo opaco de la historia, lo llevamos nosotros mismos, son nuestras propias tinieblas, nuestro negro sol, nuestro inquebrantable núcleo de la noche. Y nunca podremos encontrarlo mientras no veamos que el más delirante de los sueños de agonía del más oscuro de los cruzados en los desiertos de Anatolia, nunca se ha perdido, sino que se ha ocultado en nuestro fuero interno en donde determina hasta nuestros gestos más cotidianos, y que en su relación con nosotros cobra todo su sentido. Ya que este cruzado al morir, soñaba con nosotros. Los cruzados son nuestro secreto, como nosotros somos el suyo; conocer la historia de los cruzados significa conocernos a nosotros mismos. Y cuando la curva se cierra así, entonces es el fin de la exégesis, pero también es el fin de la historia en todos los sentidos del término, es la Ciudad de los Fines, y es, como así lo dicen las iniciales, el paraíso.

El invento de la policía

En esta perspectiva, sería interesante estudiar las relaciones íntimas que mantienen la «penitencia», el contrato de alistamiento y el concepto de ciudadano moderno, en la medida en que el ciudadano, en la medida en que al nacer hace el «voto religioso» —en el contrato que le une por su estado civil a la sociedad—, de

---

18. En la cábala se dice que hay cuatro niveles para la interpretación de las Escrituras: *Pshat,* lo liberal; *Rames,* lo alusivo; *Drash,* lo simbólico, y *Sod,* el sentido secreto.
(A esos cuatro niveles corresponden aproximadamente las cuatro modalidades escolásticas de interpretación: lo literal, lo moral, lo análogo y lo anagógico. La tradición cabalista observa que las iniciales de estos cuatro sentidos: P.R.D.S. forman la palabra PaRDeS, que quiere decir Paraíso. Añade también, que los sentidos de las Escrituras cambian con el tiempo y así es que lo que constituye el sentido literal de Moisés se ha convertido en nuestro sentido oculto, y recíprocamente nuestro sentido literal es el sentido secreto de Moisés. Así como lo que aquí constituía el sentido literal de los cruzados es para nosotros nuestro sentido oculto (el mito de nuestros orígenes), y lo que constituye nuestro sentido literal (las instituciones en las que vivimos), no es más que el sentido secreto de las Cruzadas.

alistarse en la cruzada del progreso democrático, está unido por ese mismo voto a la obligación de hacer el servicio militar y pagar los impuestos. En otros términos, sería juicioso ahondar la cuestión de las relaciones que crean el poder del Estado moderno entre el hecho de ser ciudadano y la posibilidad de ser penitente, es decir, culpable. Hegel ya había observado la relación entre el ciudadano y el sospechoso. El concepto de ciudadano parece en efecto estar fundado en la culpabilidad previa del ciudadano, una especie de pecado original moderno. Todo ciudadano en tanto que penitente, es decir, en tanto que ser perseguido por un sentimiento de culpabilidad, es un sospechoso si no se alista en la Cruzada y si no se compromete con una instancia alienante, se le sospecha de herejía. Ahí tenemos materia para una nueva tarea de policía y, aún más, de policía del pensamiento cuyo resultado final sería el psicoanálisis. ¿Quién se va a encargar por consiguiente de la función de policía en la Cristiandad, para recaudar a la vez los impuestos de la defensa, las subvenciones de cruzada, reclutar a los soldados, resolver los conflictos y los problemas que plantean esos alistamientos, asumir la responsabilidad de esta nueva toma a cargo social y económica, a la par que se asesta el golpe de gracia al feudalismo? Este será el papel de los predicadores. Como en una sociedad que no se dispone de imprenta no existe ningún medio de impartir una instrucción o de hacer que se ejecuten órdenes de otro modo que no sea mediante el método de la predicación ambulante, rápidamente se crea un personal para esta nueva función. Esta recaerá sobre los propios monjes predicadores, los «perros de Dios» de Santo Domingo, los que en el mismo movimiento de predicación se convierten sin transición en los jueces harto famosos de la Inquisición y que, con ocasión de la cruzada contra los albigenses, predican la exterminación de los infieles. La lógica del nuevo tipo de reclutamiento militar determinaba inexorablemente el nacimiento de esa nueva policía, armada con un nuevo útil jurídico: el procedimiento inquisitorial, es decir, el principio de la encuesta policial, que reemplazaba el procedimiento acusatorio, en el cual era preciso un testimonio o la presentación de quejas para declarar a alguien culpable e imponerle penitencia. Ahora que al penitente se le propone la cruzada, el que rechaza este tesoro de gracia es infaliblemente sospechoso y, por consiguiente, susceptible de una encuesta sobre el buen funcionamiento de su cabeza. ¿No se aparta demasiado peligrosamente de la conformidad social que se le propone? El soldado, en

su calidad de penitente, es susceptible de herejía. Por consiguiente, ahora es tanto el que se alista para luchar como aquél contra el cual hay que combatir. En el fondo es lo mismo matarle luchando contra él para forzarle al alistamiento que alistarlo para que se haga matar luchando contra los herejes.

La Tregua de Dios marca así una inversión en las funciones de la *guerra* y de la *paz* —hasta entonces, la guerra era el estado normal y el templo de Jano en Roma sólo ha abierto sus puertas dos veces en setecientos años—, al mismo tiempo que marca una inversión de los valores del *espacio:* el mundo exterior que representaba la prisión del destierro y del ostracismo se convierte en el espacio de los caminos de la libertad, y la guerra que era la actividad más gratificadora reservada para la casta más noble, se vuelve un acto negativo, a la vez disciplinario y punitivo —puesto que bajo el impacto de un sentimiento de culpabilidad— ya que el objetivo es castigar a los culpables, que sean enemigos de Cristo o simplemente soldados de base. Lo que caracterizaba al hombre feudal, y esta es la razón por la cual ya no podemos comprenderlo más, era su ausencia total de sentimiento de culpabilidad. Por lo tanto, no podía ser ciudadano, por ello ha desaparecido o se ha ocultado bajo figuras clandestinas.

Las Cruzadas, como se puede ver, constituyen una conmoción política de la mayor importancia. No son en modo alguno locas calaveradas de delirantes motivaciones, sino la expresión de medidas racionales, características de la historia de Occidente, tales como las vivimos, en gran parte aún, bajo su régimen. Las Cruzadas significan el paso de la Cristiandad monástica y feudal a la Cristiandad de la *Universitas,* la de la escolástica de los universales y de la realeza burguesa. Paso del señorío feudal a la soberanía, de la cortesía a la educación o, en otros términos, de la caballería a la policía, del código de la Corte al de la ciudad, de la propiedad terrateniente a la organización política de la *Urbs* que inaugura lúcidamente Urbano cuyo nombre está predestinado. Este paso que invierte la función guerrera y el estatuto de la falta social está significado del modo más claro posible en la arquitectura, por poco que se la quiera leer, ya que coincide exactamente con la ruptura que inscribe el arte gótico sobre el arte románico. Se sabe, en efecto, que no hay transición sensible de esta forma arquitectural a la otra, aunque sólo fuera porque el románico ha perdurado mucho tiempo después de la realización técnica del gótico. Pero, además de las innovaciones técnicas que lo caracte-

rizan, el gótico del cual los espíritus más grandes y los más opuestos del siglo XII, Bernardo de Claraval, y Sigerio de Saint-Denis se han hecho los promotores, marca, en su organización del espacio, la inversión de la función penitenciaria. El gótico, en efecto, ha hecho desaparecer el nártex románico planteando ahí una relación evidente entre la indulgencia plenaria de cruzada y el plano de las catedrales. El plano significa el nuevo estatuto jurídico del penitente suprimiendo el espacio que le era reservado en el pasado: nártex inútil, puesto que ahora, bajo el estandarte del papa, va a esperar las horas de Gog y Magog en las orillas de los Sirtas o ¡en los confines del desierto de los Tártaros!

BIBLIOGRAFRIA

Alphandéry, P. y Dupront, A.: *La Chrétienté et l'idée de croisade,* París, 1954-1959, 2 vol.

Deschamps, P.: *Les Châteaux des croisés en Terre sainte,* París, 1934.

Grousset, R.: *Histoire des Croisades et des Royaumes francs de Jérusalem,* París, 1934-1936, 3 vol.

Morisson, C.: *Les Croisades,* París, 1969, reed. 1973.

Pernou, R.: *Les Croisades,* París, 1973.

Villey, M.: *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique,* París, 1942.

5

LA CABALLERIA

por Odilon Cabat

La cuestión de los orígenes de la caballería parece constituir mucho más una prueba ideológica que un verdadero problema histórico. Así es como, para referirse a un heraldo muy oficial de la caballería, du Puy de Clinchamp toma por su cuenta la tesis repetida y falsa del origen germánico de la caballería. Si los argumentos para sostener esta tesis son pobres, las razones apologéticas de tal concepción son harto evidentes. El beneficio ideológico de tal atribución es lo bastante patente como para que no resulte sospechosa. En efecto: «En los profundos bosques nórdicos, los ángeles rubios y pelirrojos de la fuerza bruta, confrontados todavía con algo más fuerte que ellos, la dulzura del cristianismo, asociarán en una síntesis única en la historia y para mayor gloria del Occidente cristiano, la fuerza del héroe bárbaro a la dulzura del clérigo»[19]. Tal era precisamente la intención de las novelas de

19. Cita ficticia pero resumen ejemplar.

caballerías: desarrollar tales tesis, de las cuales ésta no es más que una pobre transformación, para dar legitimidad, frente a la monarquía y a la burguesía ascendiente, como lo ha mostrado Eric Kohler, a los últimos privilegios del feudalismo. Esta tesis tiene la misión de anular a otras dos tesis, que por lo demás no son más justas, la del origen árabe de la caballería, fundada en la idea de que Europa la habría tomado en préstamo del Islam heráldico, y la tesis del origen romano fundada en la existencia de la orden ecuestre. La caballería estaría, de esta suerte, protegida en dos frentes, ni pagana ni islámica [20] y quedaría garantizado su origen cristiano.

Una tesis falsa: el origen gemánico

¿Sobre qué pruebas se basan la tesis del origen gérmanico? De una parte, sobre la existencia de un rito germano de iniciación guerrera, del que se pretende derivar la ceremonia de armadura hasta el punto de confundirse y, por otra parte, y sobre el hecho de que ha quedado testificado que los antiguos germanos tenían una predilección particular por las mujeres, prefigurando así a la cortesía, con mil años de antelación. Resulta difícil tomarse en serio argumentos como éstos. Sin tratar de refutarlos de modo sistemático, evoquemos aunque sea brevemente los motivos que los tornarían caducos, y ello no por mero placer polémico, sino porque, si esta tesis nada explica de la caballería, ella es una de las últimas representaciones. He aquí, por tanto, la ceremonia germánica tal y como la describe du Puy de Clinchamp:

«La escena, de una simplicidad harto brutal, mas cautivante, se ha descrito muy a menudo. En el fondo de uno de esos bosques ilimitados que cubrían la Germania de aquel entonces, los hombres libres de una tribu (ya que sólo el hombre libre tiene derecho a las armas; siendo de ello indigno el esclavo) se han reunido. Escudo al brazo, framea al puño, forman un círculo alrededor de un joven. ¿Cuál será la edad de éste? Dieciséis o veinte años; de todos modos, los antiguos del clan han admitido que había terminado su aprendizaje de guerrero, un aprendizaje

20. En realidad el Islam desempeñó un papel harto considerable a nivel de la transmisión de la tradición mística de la función guerrera, más no tenemos tiempo de examinarlo aquí.

rudo durante el cual el adolescente había, llamemos las cosas por su nombre, servido de criado de armas y de caballos a uno de los poderosos, a uno de los príncipes de la tribu.

»El muchacho se mantiene inmóvil en el centro del círculo formado por los guerreros en armas. Está solo. Como una crin, sus cabellos pelirrojos le caen sobre la nuca. Sus ojos son de ese verde febril del follaje que el gran sol pagano ilumina sin atravesarlo, allá en lo alto por encima de su cabeza. Sobre su pecho desnudo, algunos tatuajes sagrados. Es Sigfrido al abandonar la infancia.

»El jefe de la tribu (o el protector del adolescente, o sólo su padre, si pertenece a un rango inferior) avanza hacia el que va a recibir la iniciación guerrera. Con gravedad le ofrece la framea —esta jabalina que con la francisca es el arma preferida de los germanos— y el escudo redondo. Sin duda que un prolongado grito ronco y aclamador se elevaba por encima de las copas de los árboles. Y esto era todo. A partir de ahora, la tribu estaba integrada por un nuevo combatiente, que nunca abandonaría las armas recibidas en ese día, insignias de su dignidad de hombre libre.»

Pese a que esta descripción se parece más a una ceremonia pitecántropa soñada por una *boy-scout,* ella contiene ya algunos anacronismos mayores. Ocasión tendremos de precisarlo. En efecto, al joven guerrero se le describe como perteneciente a una casta y como dedicándose casi exclusivamente al entrenamiento militar, lo que parece indicar el nombre de Sigfrido que se la atribuye. Ahora bien, los germanos eran campesinos que no dedicaban todo su tiempo a la guerra. A esta casta se la enfrenta con los esclavos. Mas, los esclavos de los germanos no pertenecen a la tribu, sino que son ellos mismos otros guerreros hechos prisioneros (o sus descendientes). La oposición no es por tanto, pertinente y no es válida para la del siervo y del caballero. Por fin, parece inverosímil que el joven guerrero haya podido servir de criado de caballos. En primer lugar, porque éstos eran más bien escasos y sobre todo porque sólo el feudalismo impondrá esta función. Además, entre los hombres libres de las comunidades germánicas, no existía la diferencia de rango, y todavía menos de príncipes. Los jefes eran elegidos: y hay que aguardar al siglo IX para ver señaladas, en las *Capitularias* de Carlomagno, diferencias entre hombres libres: *liberi* y *pauperes* los «libres» y los «pobres» o los libres de primera categoría y los de segunda cate-

goría, en función de una diferencia estrictamente económica: los que tienen los medios de mantener un caballo para ir a la guerra y los que no los tienen. Por consiguiente, a simple vista resulta imposible dar crédito a la descripción de esa ceremonia de iniciación en los guerreros germanos. Ya que ésta no consiste nada más que en repetir la propia ceremonia de la armadura con los rasgos distintivos del feudalismo (criado de armas, diferencia de rango, aprendizaje exclusivo del oficio de las armas) dándole una capa superficial de «barbarismo» mediante la adjunción de predicados semánticos barbarizantes tales como: «brutal más sobrecogedora sencillez», «tatuajes sagrados», «prolongado grito ronco», etc.

Las primeras novelas de caballerías, llamadas novelas «arcaizantes», entendían situar el origen de la institución en la Antigüedad, con el fin de atribuir a la caballería una antigüedad mayor que a la realeza, que legitimaba por su parte el ciclo de Carlomagno. En primer lugar tuvieron en cuenta al personaje de Alejando el Magno como arquetipo del caballero. Nos topamos aquí con una deformación darwiniana de la novela arcaizante, que sitúa los orígenes de la caballería en una especie de reconstrucción hollywoodiana del hombre prehistórico. Se fabrica, en efecto, una tal imagería del bárbaro para dar mayor crédito al cristianismo por haberlo civilizado. Bastará, sin embargo, con remitirse a los autores que han escrito sobre las instituciones y los mitos indoeuropeos, para saber que, al igual que los gramáticos nunca encuentran en senda un lenguaje «primitivo», al igual las instituciones de los antiguos germanos en tanto que ramales de las instituciones indoeuropeas, nada tenían que envidiar, por la riqueza de su significación, a las instituciones romanas. Los germanos disponían de ritos, de usos, de mitos y de ceremonias altamente complejas y elaboradas, que en modo alguno se les puede describir como tan rústicas que podrían igualmente darse en los orígenes de las normas sociales en vigor en los beduinos.

La brutal pero sobrecogedora simplicidad de esta escena no se refiere a la propia ceremonia, sino solamente a la imaginación de quienes la concibieron. Además, se sabe, a través de los trabajos de Beveniste sobre el vocabulario de las instituciones indoeuropeas, o los de Dumézil sobre la mitología, que el criterio de la antigüedad de una institución o de un mito no es su simplicidad. Sino ¡muy al contrario! Ya que solamente el olvido de su sentido primero y funcional lo simplifica. En otro campo, el formalista ruso Vladimir Propp ha podido mostrar, y se ha podido

verificar sobre un muy vasto cuerpo de conceptos, que todos los cuentos folklóricos estaban construidos sobre un modelo común. Todos los cuentos los componen siete personajes principales o siete «actuantes» y sus acciones siempre se desarrollan según un sistema regulado de secuencias que Propp llama las funciones, y esas funciones son de treinta y una exactamente. Se desprende de esas observaciones efectuadas sobre la morfología del cuento que siempre se puede determinar cuál de las dos variantes es la más antigua en la medida en que una contiene menos funciones que la otra o que su orden canónico ha sido alterado; siempre lo más reciente es lo más simple. Parece que ese sea el caso de las ceremonia descrita más arriba.

La simplicidad de esa descripción actual es la prueba cabal de que ésta nunca ha sido transmitida, de lo contrario no se hubiera olvidado el sistema de sus implicaciones místicas e institucionales. Motivo por el cual sólo se la conoce a través de la descripción que hace Tácito, autor latino, mientras que, para tomar un ejemplo, no hay necesidad de remitirse a Flavio Josefo para saber que el bautismo cristiano mantiene ciertas relaciones con los rituales de antiguas sectas judías. Para insertar aquí algunas consideraciones generales, lo cierto es que las instituciones no se desarrollan de forma vegetativa, y que, parafraseando a Aristóteles, diremos que lo superior es lo que explica a lo inferior y no a la inversa. Por consiguiente, nunca se puede utilizar en materia de institución, el razonamiento que explica lo complejo por lo simple, al decir sencillamente que lo complejo era simple en su origen y que con el transcurso del tiempo se ha precisamente complejizado, merced a la Providencia y a otras influencias conexas, ya que justamente de lo que se trata es de explicar eso.

Si nos remitimos a esa descripción de la ceremonia germánica, entonces cualquier sociedad primitiva ofrece a voluntad los protocolos de ese tipo y, mucho más cultos, de ritos de transición. Sobre este particular, basta con recordar las pruebas y las noches de vigilia que hacen los jóvenes guerreros Sioux. A ese nivel de analogía, no habría dificultad alguna en atribuir a la caballería un origen apache, bantú, indonesio o chino y para afirmar que la caballería es universal (esto decían, por lo demás, las novelas de caballerías). Limitándonos a la cuestión de la anterioridad, nos veríamos en la obligación de señalar que, desde el siglo V antes de nuestra era, es decir, unos siglos antes que se dé testimonio del rito germánico, existía en China una muy vasta literatura consa-

grada a la *caballería errante.* Los rasgos principales del ideal del caballero errante chino, tal como los describe James J.Y. Lin en *The Chinese Knight errant* a saber: *justicia, lealtad, franqueza, no-conformismo, coraje* e *indiferencia por las riquezas,* no permitirían distinguirlo del caballero de la Edad Media, sobre todo, de aquél que la tribu germánica no ha podido conocer, como en la China de los Reinos combatientes, una institución tal como la caballería errante, y que, por algunas de sus características, en particular la autonomía social absoluta de la función guerrera, donde los caballeros chinos prefiguran mucho más a Don Quijote que a los guerreros alemanes. Hay que precisar además, que consideraban en grado sumo el no depender de ninguna condición social, económica o mundana con el fin de actuar según su capricho, tendente en el fondo, a un ideal de liberación más místico que guerrero.

El estribo y el arte de la guerra

El problema del origen tiene algo de especial: no hay forma de pararlo en algún lugar. Motivo por el cual éste forma parte de la tradición y no de la historia. Si la caballería tiene por origen una ceremonia de iniciación germánica, me pregunto, por qué detenerse a mitad de camino y no buscar el origen de ésta por ejemplo, en algún rincón de Asia central y así sucesivamente hasta llegar a Adán... Esto aún tiene de más particular, fácilmente se llega a confundir el origen y la esencia o la naturaleza. Por lo que se sabe de que el hombre desciende del celacanto, no se desprende que los hombres son peces. Por tanto, hay que plantear la cuestión de saber lo que caracteriza fundamentalmente a la caballería, y preguntarse si ésta no se basa en una especificidad técnica cual, a diferencia de los ideales, cuyo estatuto jurídico se podría controlar. El historiador norteamericano Lynn White ha dado una respuesta definitiva a esta cuestión. La caballería es, en efecto, la configuración que ha tomado la función guerrera en la Edad Media partiendo de la base de la utilización sistemática de la fuerza del caballo en los combates.

La historia de las técnicas nos enseña en efecto que hacia el siglo V de nuestra era una innovación en apariencia anodina vino a trastocar el arte de la guerra: los broncistas chinos ponen a punto el estribo que se engancha bajo la silla de montar

de los caballeros de Asia central[21] Los antiguos, se nos enseña, no conocieron este instrumento. Fue Polidorio Virgilio quien, el primero en 1499, en su *De inventoribus rerum,* se dio cuenta de ello. Ni los griegos, ni los romanos, ni *a fortiori* los germanos, según dan testimonio los documentos arqueológicos, conocían el estribo. Ahora bien, un hombre a caballo sin estribos, es un combatiente muy vulnerable, puesto que su base es frágil, el más mínimo empuje lateral lo desequilibra y la perilla de su silla, si tiene una, sólo le mantiene débilmente en un movimiento brusco de adelante hacia atrás. Como lo muestran numerosas representaciones, el caballero de la antigüedad se ve en la obligación de mantener su lanza o su espada con las dos manos y tan sólo puede contar con sus propias fuerzas musculares para el impacto de su golpe. Además, tiene que soltar las riendas de su caballo y dejarle que se conduzca según su capricho o el de un soldado de infantería enemigo, lo que, en ambos casos, es sumamente peligroso. A ciertos caballeros de la antigüedad se les ve representados con lanzas provistas de una cuerda, lo que indica que corrían el riesgo de verse fácilmente desarmados con el movimiento de torsión lateral que hacían al asestar un golpe. Todas esas molestias limitaban considerablemente la acción de un caballero y ello explica por qué la utilización de la caballería no es muy relevante en las guerras antiguas. Sirve sólo para proteger los flancos, perseguir a los fugitivos para asestarles con el hierro por la espalda, o aún, como hacían los escitas, para dar vueltas a distancia del adversario, abrumándole a flechazos, pero evitando el enfrentamiento. Con el estribo, un hombre a caballo se vuelve mucho más temible. El caballero forma con su montura una unidad cinética y puede explotar a fondo la fuerza de impacto de su caballo lanzado al galope. El caballero está a la medida, con el escudo (cuya forma evolucionará para protegerle la pierna) en el brazo izquierdo, de conservar el control y la dirección de su montura con una mano y, con su lanza que mantiene en posición de reposo bajo el brazo derecho, de infligir golpes de una violencia hasta entonces nunca igualada. Es tal la violencia que rápidamente se modifica la forma de las armas y se añade a las lanzas una aleta, justo después de la hoja, para evitar una penetración demasiado profunda en la

21. Si el estribo proviene de China, podría muy bien ocurrir que hubiese sido transmitido con su «modo de empleo», es decir, ciertos ideales de la caballería china. Ya conocemos el recorrido: de los chinos a los sármatas, de los sármatas a los turcos, de los turcos a los persas, de los persas a los árabes, y de los árabes a los francos.

víctima. Al permitir por tanto una forma revolucionaria de combate: la lucha de choque, el estribo permite dar un salto hacia adelante prodigioso en la carrera armamentista. Los antiguos ya habían intentado hallar formas de choque, sea con los carros (hititas, egipcios, griegos, romanos) o con los elefantes, pero sin obtener éxitos decisivos. La famosa tortuga de las legiones romanas que, acorazada y disciplinada, había podido permanecer como la reina de las batallas en la antigüedad, no hubiera, en cualquier caso, podido resistir la carga de un escuadrón de algunos caballeros de la Edad Media. Un pequeño ejército de cruzada, o sea varios centenares de caballeros, si se nos permite jugar a los soldaditos de plomo de forma anacrónica, hubiera pulverizado a las legiones de César. Por lo demás, tenemos una confirmación casi experimental, en las victorias de Guillermo el Conquisador. Pese a que los sajones conocían el estribo, éstos no había sacado de él las consecuencias militares como lo habían hecho los francos. Un pequeño ejército de caballeros normandos, que en sí totalizaban casi todas las desventajas tácticas y estratégicas, pudo derrotar sin dificultad la formación en línea de la infantería de Haroldo, como lo cuenta el «tapiz» de Bayeux.

* * *

Esta revolución en la guerra provocó modificaciones sociales y políticas sumamente profundas. Al genio político de Carlos Martel se le debe haber entendido todas las consecuencias para iniciar una remodelación general de las instituciones del reino. Y, por haber integrado el estribo, y haber creado, de algún modo, de pies a cabeza, el feudalismo y la caballería, que son una sola y misma cosa. Al igual que todo progreso, la nueva forma de combate cuesta muy cara. En primer lugar los caballos cuestan caro (por un lado, porque comen mucho más grano que los bueyes y, por otro, porque se necesitan más caballos que antes, ya que las pérdidas son muy elevadas, tanto en la guerra como en los entrenamientos). Un caballero tiene que tener monturas de recambio así como su escudero. Los historiadores han descubierto muchos indicios que muestran que Carlos Martel tomó esos problemas en consideración: así, se modifica la fecha del Campo de Marzo que, del mes de marzo, pasa a mayo, época en la que se dispone de mayor cantidad de forraje. Mas también la necesidad de protegerse de la mucha violencia del combate de choque determina que las armaduras sean cada vez más pesadas y más

caras. Asistimos paralelamente a la desaparición de las antiguas armas francas y germanas (desaparición a la que un protocolo ritual difícilmente le puede sobrevivir debido a los valores simbólicos unidos a los objetos), la francisca, el hacha de guerra, y la framea o la jabalina, armas de infantería, ceden ahora el puesto a la lanza de aleta y a la larga espada adamascada, mientras que la adarga, de redonda toma su forma de escudo. Se calcula que el equipo de un caballero es por lo menos el equivalente a diez pares de bueyes, o sea la fuerza de tiro para diez familias de hombres libres.

Pronto se impondrá la conclusión de los hechos: sólo algunos hombres conservarán el derecho y el servicio de hacer la guerra. La introducción de esta novedad modifica en profundidad el sistema de producción. Será preciso obtener más recursos de la sociedad, que se pondrán a contribución de todas las formas posibles. En aquella época, el tercio de las tierras pertenecen a la Iglesia, y éstas son las únicas susceptibles de una reorganización territorial. Carlos Martel tomó la iniciativa de confiscarlas en gran escala, política de secularización que proseguirán con asiduidad sus hijos, cediendo el papa a las invocadas razones de las amenazas de los sarracenos. Ya hacia el 745, los monasterios y los obispados reciben un empadronamiento en compensación parcial de las confiscaciones efectuadas para dotar en mantenimiento a quienes a cambio se espera un servicio militar. Por consiguiente, se trata del verdadero nacimiento del feudalismo: la fidelidad se fusiona con la dotación de uin beneficio. La lógica del sistema lleva rápidamente a la eclosión de una aristocracia guerrera especializada, ya que las nuevas técnicas de la guerra no pueden practicarse más a medio tiempo; apenas un siglo después de la reforma militar de Carlos Martel, un texto precisa que, para ser guerrero, es indispensable empezar los ejercicios de muy joven: las diferencias de clases, con la prohibición para los villanos de llevar armas, van a convertirse casi en diferencias biológicas. Se crea por consiguiente un abismo entre los antiguos hombres libres de la comunidad germánica, de la cual sólo una parte se constituirá en caballería, y la otra, que se convierte en siervos sometidos a la gleba (no siendo los siervos esclavos). Esta revolución militar está por tanto en completa ruptura y contradicción con las antiguas costumbres germánicas. En el pasado todo hombre libre podía dedicarse a la guerra y responder a su llamamiento, ya que en su tiempo disponía de las armas usuales: un hacha, un escudo, una

lanza. Esto ya no es posible con la nueva técnica del armamento y exclusivos dotados de privilegios económicos casi exorbitantes exclusivos dotados de privilegios económicos casi exorbitantes los que van a determinar en un plazo determinado el caos y el fin del reino de los carolingios. En estas condiciones resulta difícil pensar en un ritual que hubiera ya escapado por milagro a la caza cristianizante de los benedictinos y que era válido para el conjunto de los hombres libres, al significar el acceso de cada miembro a su libertad social, haya podido mantenerse en una organización social fundada sobre valores exactamente contrarios. Y en el caso supuesto de que hubiera habido una especie de transferencia usual (como por ejemplo actualmente los *hippies* norteamericanos retoman por su cuenta las costumbres y la filosofía de los indios que fueron exterminados por sus antepasados), es evidente que este ritual en modo alguno puede ser la causa del nacimiento de la caballería[22] .

Esta nueva casta elabora una cultura cuyo resultado será la novela cortesana. Sólo la distancia hace que veamos en esa cultura una suma de abstracciones ideales, porque su sistema de referencias concretas nada más significa para nosotros. En realidad, en la base, esta cultura no es nada más que la expresión codificada, en términos jurídicos o usuales, de las relaciones sociales que se establecen en el seno de la casta guerrera fuertemente imbricada con los métodos de combate y el apoyo económico. Lo que se exige ante todo del vasallo, son las dos características ideales del caballero: el coraje en el combate, es decir, la «proesce» (proeza), y la fidelidad en el servicio, puesto que ésta es la contrapartida del beneficio económico concedido, o sea, la «leauté» (lealtad); los señores no eran amos de un dominio para nada, sino en función de una obligación que le unía, a cambio, a una sociedad —«nobleza obliga»— de la cual otros miembros habían puesto una fuerte contribución para pagar el nuevo precio de la guerra, puesto que la Iglesia daba sus tierras y una nueva clase de hombres caía en la servidumbre. Nada distingue esas exigencias propias del sistema político y económico de la feudalidad en lo que se ha convertido para nosotros el ideal caba-

22. La tradición germánica se transmitirá más bien oscuramente a través de la ideología de las comunas y de las ciudades francas, y hallará un resultado lógico en el ideal democrático del cual Guillermo Tell o Robín Hood, hombres del pueblo promocionados por el arco, son las figuras ejemplares, en sorda oposición con la jerarquía creada por la caballería.

lleresco, tanto más lejano cuanto que ya no codifica ninguna relación social concreta. Nada, por consiguiente, permite remontarlo tampoco a los antiguos germanos, por la simple razón de que ello hubiera sido un aparato funcionando en el vacío. Cierto es también que otro de los argumentos que a menudo se esgrime para reforzar la tesis del origen germánico de la caballería es el de la actitud, del que hemos hablado más arriba, de los germanos respecto a la mujer, actitud propia para deslumbrar a los latinos. Hagamos un repaso rápido sobre lo absurdo de la argumentación en sí; se pretende, en efecto, poder probar lo siguiente: el caballero es el resultado de la síntesis realizada por el cristianismo a partir del guerrero bárbaro. Sólo, en verdad, la verdadera religión podría suavizar las costumbres consideradas groseras y brutales de los paganos y hacerles respetar, a la par que se conservaba a propósito su coraje guerrero, los valores de la dulzura y de la fragilidad que encarna el ideal femenino. Y la prueba, se dice, que son esos germanos los que se encuentran en el origen de la institución caballeresca y cortesana, es que precisamente, incluso antes de estar cristianizados, ya mostraban todas esas disposiciones. Esta última prueba en apoyo de la tesis es, lo menos que se puede decir, superflua. Prueba que juega precisamente aquí un papel torpe y destruye lo que pretendía construir: ¿Para qué ha servido el cristianismo, si los bárbaros ya respetaban a las mujeres? Cabe, en efecto, formular la pregunta.

Los componentes matriarcales son los que dotan a las mujeres germánicas de su valor mágico. Son éstas brujas o hechiceras, guardianas del otro mundo con el cual sueña el guerrero, y lo que se respeta es su sacerdocio. Al contrario de lo que ocurre en el universo caballeresco, la mujer se vuelve la guardiana, no ya del otro mundo (o solamente a nivel metafórico), sino del linaje, es decir de la casta y de sus beneficios económicos y militares. En torno a ella, se organizan la apertura y el cierre herméticos de los privilegios políticos. Desde este punto de vista, el ideal es fácilmente descifrable. Queda patente que pronto se hace sentir la necesidad de ser el defensor de la viuda y del huérfano, si se da el caso de que éstos sean los herederos del ducado de Lorena, por ejemplo. No habrá caballero en toda la cristiandad, e inclusive en otros lugares, que no esté dispuesto a declararse su campeón. De ahí que el código de honor se convierta, bajo la mirada de la mujer, en el código de selección de los defensores, el modo de alistamiento, que define los distintos niveles de acceso a la casta y

del cual el torneo es una de las expresiones más espectaculares. El código no se basa en la caridad y se comprende cómo, en esas condiciones, se sitúa la sistemática sentimental, el mapa del Tendre, que es la topografía de las relaciones posibles, imposibles o imaginarias entre los caballeros y sus damas, o las de los otros, merced a la fuerza transgresiva de los filtros de amor. Tristán e Isolda es una historia desprovista de sentido en las antiguas civilizaciones nórdicas, en las que la posesión de las mujeres no se basa en un código económico que sitúa entre los individuos unas diferencias de tipo social, y en donde todas las mujeres de una aldea, como en el *Kalevala* (epopeya finlandesa), pueden compartir, cada una a la vez, el lecho del héroe. Si los germanos respetaban a la mujer, ello era por consiguiente por motivos totalmente opuestos a los de la caballería: su poder y su libertad y, en este caso, su «libertad sexual» (por si este término oculta algo que chocase a los latinos) no comprometían ni el linaje, ni la propiedad, ni el acceso a la función guerrera y a sus privilegios. Había, por el contrario, motivos para respetarlos en la dama hermosa, aquélla que no encarnaba solamente un ideal, sino que guardaba las llaves del reino positivamente.

Si hay que darle al César lo que es del César, no es necesario ir a buscar la influencia del cristianismo para dar cuenta de los principales rasgos del ideal de la caballería (por lo demás, la Iglesia nunca será chasqueada por esto): «proeza», «coraje», «lealtad», «protección a la viuda y al huérfano», «protección al débil y al oprimido», siendo este último rasgo un eufemismo no desprovisto de ironía, puesto que se ha hecho «débil» a una clase de hombre, condenada a la incapacidad de defenderse, con la prohibición de llevar armas, y oprimida precisamente por la propia institución caballeresca. Entre los germanos no había débiles ni tampoco la obligación de protegerlos. Proponer su defensa es una necesidad orgánica de la función guerrera inherente al sistema feudal, construido él mismo alrededor de la llave de bóveda del estribo y del combate de choque.

La caballería: una ideología de la historia

¿No habremos acabado aquí de reducir un ideal sublime a realidades prosaicas? Hay que decir, en primer lugar, que quienes reducen las realidades como si fueran, como dicen, «prosaico»

tienen una noción del ideal reducida al desprecio de las realidades. Pero a continuación hay que comprobar que los partidarios de la sublimidad del ideal, en la oposición canónica de lo espiritual y de lo material, se ven siempre forzados a admitir y a deplorar que los hechos no obedecen más que en raras ocasiones al ideal. Si los hechos no respetan lo ideal, es que lo ideal no explica los hechos y por consiguiente no pueder servir de «teoría». De nada sirve el definir a las Cruzadas como peregrinaciones armadas con vistas a librar Jerusalén, si a continuación, cuando resulta que las Cruzadas no van a Jerusalén, nos indignamos y proponemos, a modo de titular de capítulo, que ha habido desviación y perversión de las intenciones primeras. De nada sirve inventar *a posteriori* un ideal caballeresco para luego verse en la obligación, considerando que la historia de la feudalidad no parece conformarse a ello, decir que la caballería ha periclitado cuando se ha perdido la fe en el ideal inicial.

¿Qué se ha tornado caduco, qué ha desaparecido en el curso de esta crisis particular, qué ha muerto al término de la conjunción nueva de un conjunto de factores? Precisamente son las antiguas costumbres germánicas, la libertad comunitaria, el estatuto mágico de las mujeres, y sobre todo, bajo la férula de la Iglesia, la forma bárbara de hacer la guerra libremente. Si distintas tradiciones pueden atribuir el origen de la caballería a Alejandro Magno, a Adán, al rey Arturo o a los antiguos germanos, esto no son más que variantes del mito fundador o, en última instancia, temas literarios, pero no historia. Al igual que el estribo vuelve caduca la organización de los factores que constituían la realeza merovingia, y que en torno a él se organiza una nueva constelación lógica de factores económicos, políticos y sociales que cobran, en esa época, la figura hasta entonces desconocida de la feudalidad y la caballería, del mismo modo la indulgencia plenaria del concilio de Clermont, haciendo estallar de un solo golpe el alistamiento de la función guerrera, reorganizaba en torno de ella una nueva constelación lógica que tornaba definitivamente caduca, incluso si su hora iba a ser diferida en varios siglos, la antigua caballería y la forma noble de hacer la guerra. A eso remite, durante cuatro siglos, de la batalla de Poitiers a la I Cruzada, la historia de la caballería, que no a una influencia del cristianismo, sino a una autonominación de la función guerrera frente al poder político y religioso. Esta función se apoya, en efecto, en un poder económico, que se convierte en poder político y cultural en compe-

tencia con el de la Iglesia. La guerra se ha vuelto por un lado demasiado técnica para que ésta permanezca en las manos de todos, y ello crea la clase de los que están sometidos al trabajo. Por otro, la guerra se entremezcla en lo económico a causa del feudo (la guerra tiene las armas para defenderlo) lo cual llevará al cese del poder central. Esta autonominación de la función guerrera se ilustrará en la bicefalidad del imperio de Occidente. El papa, que en Roma reemplaza desde la falsa *Donación de Constantino* al emperador vacante, puesto que está en Constantinopla, se ve forzado, con la aparición de la caballería, a deshacerse al mismo tiempo que de la mayoría de sus bienes raíces, de su poder político sobre la guerra. Esto es lo que ilustra de modo harto significativo la corona de emperador sobre la cabeza de Carlomagno. La bicefalidad geográfica de selección religiosa del imperio romano se articula con una bicefalidad política y funcional de selección militar en su zona occidental. Es el retraso militar de Bizancio sobre los francos —por ejemplo Ana Comneno nunca había visto una ballesta—, lo que irónicamente será el pretexto de la I Cruzada y por tanto del fin de la caballería. La Iglesia no cesará hasta reconquistar sobre la feudalidad su poder militar perdido, lo que sólo estará en posición de llevar a cabo con las Cruzadas, que inician una oleada de hostilidad muy fuerte entre el papa y el emperador. Pero, a su vez, el sueño de Urbano de una hegemonía romana y de una paz católica sobre toda la cristiandad —estando el poder temporal y espiritual en manos del vicario de Cristo— será quebrado por la aparición imprevisible de un nuevo factor crisógeno que arrastrará tras de sí el cisma definitivo de la Reforma: la imprenta, y su corolario, la libertad de conciencia, cuya lectura, ahora solitaria, de todos los libros de la biblioteca de Babel conferirá la ilusión eficaz.

BIBLIOGRAFRIA

Puy de Clinchamp, Ph. du: *La Chevalerie,* París, 3.ª ed., 1973.
Kohler, Eric: *L'idéal chevaleresque,* París, 1970.
White, Lynn: *Medieval technology and social change,* Oxf. Univ. Press, Oxford, 1962.

CAPITULO II

LAS IDEOLOGIAS DEL SABER Y DEL ORDEN

1

LA PAZ DE DIOS

por Pierre-Francois Moreau

El movimiento por la «paz de Dios» que se desarrolló en el siglo X y en el XI revelaba un cierto tipo de relaciones entre instituciones e ideología. Por un lado, en efecto, se establece, por lo menos tanto por razones morales como por estrictos motivos de seguridad, y esta moral es mucho más compleja que la simple idea de paz, ya que ella entraña también invitaciones a la represión y a la paz santa. Por otra parte, es característico que un movimiento que afecta hasta este punto a la sociedad laica (caballeros, mercaderes, campesinos) no tenga sus orígenes en el Estado, por lo menos en sus comienzos: en un momento en que el rey de Francia es incapaz de tomar una decisión tal, hay otras instancias para dar normas al cuerpo social y para hacerlas aplicar.

La aportación no sería mucha si a esta situación la llamáramos «teocracia», ya que sería preciso precisar cuál, y quién encarna su poder. El papa, en efecto, apenas ha desempeñado un papel más importante que los reyes en el establecimiento de las instituciones

de paz, y si es una ideología religiosa la que ha servido de tela de fondo, se trata menos de teología especulativa que de moral. El Estado se borra en beneficio de normas de buen comportamiento, o de buenas intenciones. Caridad, justicia, paz: esas nociones hacen las veces de las de soberanía, derecho o cuerpo social. Para dar cuenta de un movimiento como éste, hay que recordar a la vez el juego de los conceptos que vienen a materializarse en él, y la coyuntura que se les permite (y los modifica con toda su peso): la de la fragmentación de las autoridades, y del control de la sociedad por el poder episcopal. Este a su vez, se refleja en una forma particular del «agustinismo político»: sólo en el espacio así delimitado podrán nacer la paz de Dios y las medidas que lo acompañan.

El agustinismo político

Comúnmente se designa con este nombre a una doctrina constituida acentuando ciertas tesis de San Agustín, y que, con distintas consecuencias (en ocasiones opuestas), se ha impuesto a muchos pensadores cristianos sobre las cuestiones del Estado y del derecho. Podríamos definirla, en lo esencial, como una mezcla de desprecio y de respecto hacia el Estado, apoyándose uno y otro en un rechazo de admitir ningún tenedor propio al Estado, al derecho o a la sociedad; estando lo esencial en *otro lugar,* en la relación de la criatura con su Creador, el Estado se manifiesta como un obstáculo si se interpone entre ellos; sin fundamento natural, éste forma más bien parte del registro del pecado y del desorden que del orden: que no los reinos sino fechorías[1]. La única utilidad que pueda tener el Estado, es ponerse al servicio de lo que realmente importa, es decir, la Salvación, o de su marca visible aquí sobre la tierra: la buena conducta. Pero, todavía será preciso que sepa reconocerla.

Ahí reside precisamente el problema de la lectura de *La Ciudad de Dios:* el obispo de Hipona escribía en el ocaso del imperio romano; cuando establecía una distinción entre la ciudad celeste y la ciudad terrestre, no era para conceder leyes a la

1. «Remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?» *La Ciudad de Dios,* IV, 4. Nos llevaría mucho tiempo hacer aquí la historia de las interpretaciones de este texto. Lo esencial, es que la *justicia* no es del mismo orden que el *regnum.*

segunda: era para comprometer al cristiano a que no olvidara jamás su pertenencia a la primera. El agustinismo político propiamente hablando empieza cuando el imperio, una vez que ha cedido el puesto a la Cristiandad; la obra agustiniana va a encontrar lectores que buscan una teoría del Estado. «Considerando que el fin supremo del hombre es la Salvación, teniendo además sólo una idea harto imprecisa de lo que puede ser, en el derecho y en la moral, el poder político, por aquel entonces muy a menudo harto desorganizado y tiránico, deducen que éste se justifica únicamente por la ayuda que brinda en la realización de ese fin supremo»[2].

En suma, el poder temporal está «salvado» por lo mismo que lo condena: su relación con el pecado. Su existencia se la debe a él, y éste es una de las consecuencias y, como tal, un mal. Hay que soportarlo como se sufre un castigo, puesto que los males los envía la Providencia para poner a prueba al justo y castigar al pecador; pero es un mal menor, o un mal necesario: ya que éste sirve para reprimir o contener el pecado. Así, se desdobla su aspecto, y la utilidad al servicio del poder espiritual; si no cumple con este papel, es inútil o nocivo. Equivale a decir que no tiene un fin específico: es un sustituto a la inmediatez de la virtud.

La Iglesia, en cuanto a ella se refiere, no es lo suficientemente fuerte en su único papel espiritual para guiar a los fieles, debido precisamente a la fuerza del pecado; al poder directivo debe añadirse un poder coercitivo, pero, está bien claro, que al segundo hay que colocarlo bajo la dirección del primero. Estos son los temas que desarrollan, en la época carolingia, Jonás de Orleans e Hincmaro de Reims, en sus textos de teoría política[3]. En definitiva, para ellos, «el poder temporal es útil porque el poder espiritual no es lo poderoso que sería necesario»[4] y la primera tarea de los reyes consiste en ser los defensores de la Iglesia. Mas hay que tener en cuenta que después de todo, esta subordinación del Estado a los sacerdotes no es la única posibilidad que se ofrece por tal sistema teórico: no es más que un modo de realizar esta

2. Marcel Pacaut: *Histoire de la Papauté des origines au concile de Trente,* Fayard, 1976, pág. 70.

3. Jonás de Orleans: *De Institutione regia* (831); Hincmaro de Reims: *De Ordine palatii* (882).

4. Jean Reviron: *Les idées politico-religieuses d'un éveque dé IX siécle; Jonas d'Orleans et son «De Institutione regia»,* Vrin, 1930, pág. 95.

disolución de lo natural en lo sobrenatural[5], que puede cobrar en otros lugares sus formas de existencia.

¿Cuál es la orientación que de este modo se impondría a la autoridad temporal? Se resume éste en las nociones de caridad, de justicia y de paz, en realidad las tres provienen de la moral evangélica y no de una teoría del derecho.

Caridad: se trata de oponer a la lucha de los intereses, característica de la «Ciudad terrestre, otro tipo de vínculos entre los hombres. Esto no suprime las jerarquías sociales (luchar contra ellas sería dar muestras de apego al dominio del pecado)[6]; pero esto las anexa, como instrumentos, a las relaciones del hombre con Dios: cada uno debe en cierto modo favorecer la salvación de los otros.

Justicia: término que aquí no guarda relación alguna con el que tenía en la tradición aristotélica y que de nuevo tendrá en Santo Tomás; no se trata de asignar a cada uno aquéllo que se le debe (lo que haría intervenir una relación social entre los hombres, y reconocería por consiguiente cierta naturalidad en la vida de la ciudad), sino de evitar el mal: como lo ha manifestado de forma harto pertinente Arquillières: «La negación de la justicia, es el pecado (...) en una palabra, todo cuanto se opone a la acción de gracia en el alma del cristiano, todo cuanto perjudica a su justificación»[7]. Una vez más, la relación entre los hombres es secundaria: ésta tiende a desaparecer, o más bien a absorberse en el vínculo de cada uno con Dios.

Paz: esta última, por lo tanto, no es en modo alguno lo contrario de la guerra o la simple seguridad. Como con fuerza lo afirma Jonás de Orleans: La paz, es Cristo. Sin El no se podría ser pacífico. Se evitarán las guerras privadas que perjudican al orden cristiano, se orientará hacia la Reconquista ibérica el ardor de los caballeros, se protegerá la actividad de los clérigos y de la gente

---

5. Arquillières se refiere a una «absorción del derecho natural del Estado en una justicia más elevada», *L'Augustinisme politique,* Vrin, 1934, pág. 153.

6. Ello excluye que se pueda utilizar al agustinismo como tal como ideología de la rebelión. Le hace falta un mecanismo teórico suplementario, que valoriza un poder en contra de otro (lo que será el caso de Wyclif).

7. *Saint Grégoire VII, Essai sur sa conception du pouvoir pontifical,* Vrin, 1934, pág. 268. Citemos a Hincmaro: «El rey tiene que actuar de modo que sus acciones correspondan a la dignidad de su nombre. El nombre del rey (*nomen enim regis*) significa que tiene que cumplir con sus súbditos la función de director (*rectoris officium*). ¿Mas cómo podría corregir a los otros quien, en sus propias costumbres, no se guarda de la iniquidad? Ya que es exaltado el trono por la justicia del rey y con la verdad se afirman los gobiernos de los pueblos» (*De Ordine palatii,* cap. VI, trad. Prou, pág. 17).

humilde, mas al mismo tiempo se invitará a castigar a quienes, excluyéndose de la comunidad por sus vicios o su falta de fe, no son merecedores de la paz.

Una vez que se ha vaciado de sus contenidos propios al derecho y al Estado en beneficio de la moral, no queda más que aplicarla; el ejemplo viene de lejos, y tradicionalmente se cita la carta de Gregorio el Grande quien, a partir de finales del siglo VI, le escribía a Brunehaut: «Si se le señala a la reina la presencia de violentos, adulterios, ladrones, y hombres que se entregan a otro tipo de iniquidades, ella se apresura en corregirlos para aplacar la cólera divina». El poder de Dios es directo en todas partes, y éste no actúa mediante causas secundarias: tal vez ésta sea la clave de la bóveda de este edificio conceptual.

Esbozado así, el agustinismo sigue sin embargo siendo harto general; más arriba se ha observado que la subordinación estricta de lo temporal a lo espiritual podía cobrar diversas formas: es posible que un emperador, por ejemplo, considere un deber asumir las dos funciones. Ocurre entonces que éstas quedan subordinadas en su persona una a la otra, sin que precise inclinarse ante la Iglesia (algunas de las cartas de Carlomagno tienen este sentido); la Iglesia puede además asumir ella misma cargas temporales (directamente o por el biés de vasallos: concepción ésta que más tarde marcará la política de Inocencio III); pero, incluso si la Iglesia permite que subsista un poder temporal separado, al que sin embargo se reserva el derecho de darle directrices, aún será preciso saber *quién* es la Iglesia: ¿Quién tiene el derecho de hablar en su nombre? ¿sólo el papa? ¿o la comunidad de los obispos? Cuestión ésta planteada por la forma en que han nacido las instituciones de la paz: lo más frecuente en las decisiones que se toman en los concilios regionales. El papa no desempeñó una función superior a la del rey. El agustinismo político se modifica en una configuración muy determinada: el gobierno de los obispos.

El gobierno de los obispos

Para Carlomagno, el fin proclamado del imperio cristiano era que se impusiera el bien público, es decir, en realidad, la práctica de las virtudes. El propio emperador se encargaba de organizar su aplicación y de extender mediante sus conquistas el territorio en donde ésas eran fuerza de ley. El poder de la Iglesia no era, por

consiguiente, necesario, ni para la administración interior, ni para la política extranjera; bastaba para ello con el poder central; el papa, le correspondía dar, con su vida edificante, el ejemplo de la piedad y de la santidad.

El hecho mayor de los años siguientes será precisamente la descomposición del poder dentral y su ejecución a cargo del agustinismo. La misma doctrina que había justificado la fuerza de este poder deberá dar una explicación de su subordinación, y luego su sustitución pura y simple por las autoridades locales. Estaba por lo demás en posición de hacerlo, ya que la problemática del Estado ocupaba sólo un puesto derivado en su ordenación interna. Es un hecho común que un espacio teórico acepte consecuencias contradictorias en el supuesto de que éstas vengan a ocupar una plaza idéntica, que no perjudica a la instalación de sus figuras centrales. Aquí se daba el caso, a partir del momento en que se preservaban la primacía de la salvación y la asimilación del gobierno, sea éste el que fuere, a un guardián de la moral.

En un primer tiempo, el poder central conserva todavía una autoridad, mas es la Iglesia quien la asume en el puesto del soberano. Luis el Piadoso, hijo y sucesor de Carlomagno, está rodeado de monjes y de obispos que paulatinamente le sustituyen en la administración del Estado. Al emperador se le asigna la tarea de llevar una vida virtuosa, y, si estallan motines, los obispos le piden hacer penitencia: esto es lo que ocurrirá en Attigny en el 822. El error político es un pecado, el desorden en el reino se conjura como el que reina en el alma. La segunda vez, las cosas irán más lejos: a raíz de las intrigas y de las rebeliones que se producen por las complejas divisiones territoriales consecutivas al nacimiento de un nuevo hijo del emperador —el futuro Carlos el Calvo—, Luis el Piadoso acaba perdiendo (provisionalmente por lo demás) el poder: ahora bien, una ceremonia religiosa sirve de deposición; en Soissons, el emperador hace una vez más penitencia pública en el 833, y mediante una sorprendente aunque lógica interferencia de lo sacramental y de lo jurídico, este acto le hace renunciar a las funciones imperiales. Más allá de la anécdota, su significación resulta ejemplar: sólo la integridad cristiana, manifestada mediante el control de la Iglesia, otorga una cualificación para el ejercicio del poder.

En un segundo término, la fuerza del episcopado se incrementa tanto más por cuanto se divide el poder temporal: cuando el tratado de Verdún selle la desaparición de la unidad política, la

unidad religiosa encarnada por los clérigos prolongará la idea imperial; la ruptura política está compensada por la «fraternidad» entre los soberanos que, mucho más que por los vínculos de la sangre, se justifica por la solidaridad proclamada entre cristianos. Si el equilibrio político así realizado es frágil (lo que se comprobará ampliamente durante los dos siglos siguientes), tiene por lo menos la doctrina una ventaja cierta para la Iglesia: es a ella a quien en realidad le toca la dirección del mundo cristiano. Dirección que conservará a medida que se acentúe la debilidad del Estdo y que las nuevas invasiones (vikingos, húngaros y piratas sarracenos) debilitarán aún más los restos de la centralización: la defensa contra las incursiones se hará cada vez más respondiendo a los golpes, y es más fácil organizar la protección de un obispado que la de un reino: será el reino confirmado de las autoridades locales.

Así empieza a manifestarse el tercer período: tiempo en el cual la Iglesia, en lugar de controlar a uno o a varios soberanos, se apropia, en la base, es decir a un nivel en el que una acción sigue siendo eficaz, de la organización de la vida social. Cabe, de todos modos, señalar que la autoridad que no está por aquel entonces en manos de los obispos, está en las de los laicos locales: grandes del reino o más simplemente señores que arrancan por turno su parcela de autonomía. El siglo X y comienzos del XI son tiempos en los que la autoridad se desmorona y en los que se asiste a un verdadero desmembramiento de los poderes. Hace ya mucho tiempo que los oficiales carolingios se han independizado y si hay que temer a alguien en la Iglesia, es a éstos antes que a los reyes, cuya autoridad está muy puesta en cuestión.

Pero no cabe limitarnos a explicarlo todo sólo por la «debilidad» del poder; se da el caso que esta debilidad tiene un puesto en la ideología dominante, y que ésta se ha ido modificando a medida de la evolución de los hechos para poder registrarla mejor: mientras que Jonás de Orleáns asignaba a los reyes el deber de defender a los clérigos, Hincmaro, a finales del siglo IX, confía directamente a éstos el cuidado de imponer el orden (el nombre de los obispos proviene de una voz griega que quiere decir *vigilantes*); a partir de entonces, «que el obispo tenga el cuidado de informarse sobre la vida y las costumbres de los fieles que le han sido confiados y, una vez conocidas estas costumbres, que se esfuerce en corregirlas, si puede, con la palabra y la acción; si no lo consigue, tiene entonces, que, según la norma de los Evangelios, alejar de él las causas de la iniquidad».

Esta consideración de la ideología de la dislocación de la sociedad no es despreciable: al actuar así la ideología le devuelve un cierto orden de cosas y la vuelve, pese a todo, soportable. Sobre todo, concede ciertas tareas a quienes tienen algo de responsabilidad e indica la línea a seguir para que pase en los hechos la concepión del mundo del agustinismo político. La doctrina no confirma sino la realidad más que habilitándola, y la ley de la Iglesia consolida su poder efectivo[8]. En el marco de un mantenimiento del orden como éste en medio de la inestabilidad general se desarrollarán las instituciones de paz, un siglo después de Hincmaro. Mas queda por explicar la ausencia del papado en su constitución.

Los poderes en la Iglesia

La época se caracteriza en efecto, por la debilidad del papado y el límite del círculo en donde poder ejercer una acción. Salvo dos excepciones, el papado se mantendrá hasta el tiempo de la reforma gregoriana, sin poder afirmar su primacía: «en manos de los laicos», éste forcejea en las querellas de los nobles italianos y de los partidos romanos. Pese a que, por la consagración, tenga el poder de conferir el imperio, éste sirve nada más para designar a un protector entre los carolingios o, después de la muerte de Carlos el Gordo, entre los poderes locales (cuando no ocurre que sea el clan el que simplemente conceda el título pontifical a sus protegidos o a sus hijos). En este estado de sumisión, que se prolongará casi durante dos siglos, a Roma le resulta difícil intervenir de forma eficaz en el orden temporal de Occidente.

La primera excepción está constituida por la tentativa de Nicolás I (que reina de 856 a 867); mientras que algunos de sus predecesores (Gregorio IV, Sergio II) se habían limitado a afirmar su supremacía, «porque el gobierno de las almas, que pertenece al pontífice, es superior al gobierno imperial, que es temporal», y no tenían por lo demás apenas los medios de su política, Nicolás I

8. Como observa G. Le Bras: «Por sus leyes, la Iglesia impone la dima, indirectamente las liberalidades, de las cuales ella da garantía de eficacia sobrenatural. Así ella adquiere dominios en los que la inmunidad, luego la señoría, asegurarán a sus prelados el poder temporal y todos los honores mundanos. Entre los elementos del poderío reina una estrecha solidaridad». «Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale», en Fliche y Martin, *Histoire de l'Eglise,* tomo XII-2, Bloud y Gay, 1964, pág. 269.

interviene en el divorcio de un emperador, destituye a los obispos que favorecieron a este último en contra de su opinión y, un poco más tarde, convoca en Roma un concilio para imponerse definitivamente. Para él se trata menos de imponer ordinariamente sus decisiones que de intervenir cuando el orden general de la Cristiandad está en juego. Esta teoría referente a su poder en la sociedad se dobla con otra, que afecta a la estructura de la Iglesia: teoría que tiene que ser vertical, estrictamente, de suerte que nada puede decidir un concilio sin la presencia del papa. Pero rápidamente, sus sucesores se verán forzados por la fuerza de las cosas a abandonar la doctrina.

Segunda excepción, efímera también ella: es la que está relacionada con el Renacimiento otoniano. Si Otón I se preocupa poco por Roma, Otón III intentará imponer una nueva fuerza al papado, que juega un rol en su proyecto de renovación imperial. Pero sean cuales fueren las cualidades de Silvestre II, éste permanece subordinado al emperador, y además este breve episodio queda limitado en el tiempo (en Roma las intrigas pronto se reanudan de nuevo) y en el espacio (el territorio en el que Otón III puede hacer aplicar una decisión es mucho más limitado que el imperio de Carlomagno).

Por consiguiente la disminución de la Iglesia de Roma es lo que caracteriza a este período, frente al incrementado poder de los obispos. Ello no podía dejar de llevar a estos últimos a una concepción de la Iglesia harto distinta de la de Nicolás I: para Hincmaro, las diferentes diócesis han salido de los apóstoles, y es por tanto su asociación la que hereda los derechos y de los poderes legados por Cristo. En los sínodos y en los concilios se expresa la unidad de la Iglesia, y son ellos quienes representan la autoridad soberana. El versículo: «Tú eres Pedro...», tradicionalmente invocado por los defensores del papado, es poco citado aquí; en cambio se citan mucho las fórmulas *colectivas* presentes en el Evangelio de San Mateo: «que dos o tres se reúnan en mi nombre, y yo estoy entre ellos», «y yo, estoy con vosotros para siempre, hasta el fin del mundo»[9]. Sin embargo ellos reconocen la primacía del papa, pero más bien en su calidad de guardián del dogma que como dirigente real de ese cuerpo eclesiástico que interviene en la sociedad para instalar en ella y aplicar ciertas

9. M. Pacaut: *Op. cit.*, págs. 89 y 103.

normas de conducta. Y ello hasta tal extremo que el propio Hincmaro, cuando ve que el papa está a punto de excomulgar a un rey (el caso se dará en Carlos el Calvo) de repente le reconoce al poder temporal mucha más realidad y dignidad que la que usualmente concede; perjudicar al poder real, sería perjudicar a la sociedad entera. ¿Abandono del agustinismo? Más sencillamente, posición de defensa de una de sus variantes contra otra, ya que lo esencial sigue igual.

Con todo, el papa encontrará ciertos defensores fuera de Roma: aquéllos que, en la región de Reims, están componiendo durante la segunda mitad del siglo IX las *Falsas Decretales* y que están tratando en primer lugar de asegurar la independencia de la Iglesia con respecto a los poderes laicos; mas para ellos, ésta no es posible más que consolidando la autoridad de la Santa Sede. Sin embargo, durante el siglo X, la posición episcopal predomina ampliamente; el propio Gerberto de Aurillac la defiende antes de ser nombrado papa Silvestre II. Incluso entre los autores que se inspiran en las *Falsas Decretales,* los hay que sostienen que los apóstoles Juan y Santiago sirven de fundamento a la Iglesia al mismo título que Pedro; sea cual fuere su privilegio, Roma, aunque indispenable para la unidad, no es unidad por sí sola.

Tal es por tanto la situación en Occidente antes de que Enrique III esté a la cabeza del imperio y los gregorianos a la del sacerdocio. Tanto de un lado como del otro, nadie hay en la cúspide para hacer que reine el orden moral al que todos aspiran. Los poderes verdaderos son locales y hallan incluso la forma de expresarse en una doctrina que los justifica. De entre ellos, unos —los laicos— tienen todavía que sostener una lucha para conquistar su independencia o aumentar su dominio; los otros, que corren el riesgo de perder su autonomía, y a quien su concepción del orden de las cosas les asigna por tarea el reglamentar a la sociedad, son por ahora los únicos que están en medida de frenar el desorden. Así servirán a la Salvación y, al mismo tiempo, al hacer que se respete una regla de juego, evitarán o limitarán hombres y desórdenes que perjudicarían a todos: interesa igualmente a los señores que los campesinos y los artesanos puedan proseguir tranquilamente sus tareas. Sobre este trasfondo social e ideológico productor de dos siglos de elaboración nacerá la propia institución

La institución

En los dos últimos años del siglo X, la dinastía capeta acaba de instalarse en Francia; dista mucho de controlar el conjunto del territorio y, mientras que los grandes arriesgan sin cesar al ponerla en peligro, se desarrollan las guerras locales. Entonces fue cuando en el sur de Francia reunidos en concilios regionales los obispos toman una serie de decisiones con vistas a que reine la paz de Dios: se trata en términos generales de asegurar la protección de ciertas personas (los clérigos que no llevan armas) y de ciertos biernes (los de la Iglesia y los de los campesinos). Quienes ataquen a esos bienes son sujetos de excomunión en tiempo de guerra. No se trata, por consiguiente, de suprimir la guerra (¿era esto posible además?), sino de imponer ciertos límites. Cabe observar:

— que la decisión es tomada por un concilio, es decir, por una reunión de obispos, lo que corresponde perfectamente a las concepciones de Hincmaro;

— que en ausencia de la autoridad real, es, en efecto, la Iglesia la que toma la iniciativa de hacer aplicar sus leyes morales en la sociedad;

— que la sanción prevista es de orden sacramental.

En los años siguientes, el movimiento se enriquece con nuevas iniciativas; los obispos prestarán «juramentos de paz» en sus diócesis: en esos juramentos se comprometen a no penetrar por la fuerza en una Iglesia, a no incendiar las casas, a respetar a ciertas categorías sociales que no participan en la guerra (campesinos, clérigos, comerciantes). En ocasiones incluso se llegan a crear asociaciones por la paz, cuyos miembros se comprometen a hacer respetar tales prescripciones. Una vez más no se trata de poner término a la guerra, ni de interrogarse sobre su justicia, sino solamente de imponerle ciertos límites. En 1027 se da un paso más allá cuando, siempre en el sur de Francia, un concilio decide prohibir a todos pelear durante los días litúrgicos. La lista de éstos se alargará por otra parte cada vez más con el correr de los años. Esta vez, la intervención en el orden temporal es de una sorprendente amplitud.

El movimiento seguirá extendiéndose, pero cambiará de sentido: surgido en una de las regiones de Francia que más se sustraían a la autoridad real, de algún modo era el símbolo del relevo de esta autoridad por la Iglesia. Pero si, además, se

constituía un poder fuerte, nada le impedía tomar por su cuenta la iniciativa, para sus propios fines. Esto es lo que ocurrió en el 1043, cuando el emperador Enrique III, que establece una autoridad cada vez más firme en Germania, decide poner término a las guerras intestinas. Desde lo alto del púlpito de la catedral de Constanza, proclama la paz de Dios extendida al conjunto del territorio del imperio. Invita a todos sus súbditos a abandonar sus querellas, a perdonarse mutuamente sus ofensas y, para dar ejemplo, se entrega a una penitencia pública. Cuando, por otra parte se sabe que hace reinar el orden religioso en el imperio, eligiendo él mismo a los obispos y a los papas, que no vacila en resolver las querellas romanas destituyendo personalmente a varios papas rivales, y que emprende en persona la reforma eclesiástica tomando medidas contra la simonía, nos percatamos perfectamente que la fuerza ha cambiado de campo: la paz de Dios no es más la tregua impuesta por los dignatarios del clero, sino el instrumento que utiliza el poder central para administrar su territorio; la penitencia pública del emperador sirve para señalar la dimensión religiosa de su decretos, e incrementa por tanto su poder sobre la Iglesia, que así se encuentra desposeída de la dirección espiritual. Medimos así el camino recorrido desde Luis el Piadoso. En lo sucesivo se abre una nueva página de la historia de Europa, en donde debates tal vez semejantes opondrán a actores harto diferentes. En tiempos de la gran oposición entre el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV, los obispos no tendrán mucho que decirse, su investidura será una apuesta para los más poderosos que ellos. Pero es notable que en el período de transición, la institución que habían creado haya podido verse su significación alterada, al mismo tiempo que la ideología de la cual se inspiraba. Al igual que el agustinismo político se modificaba en varias variantes, según que sus leyes esenciales justificaban el poder de ésta o aquélla instancia social, al igual la paz de Dios, establecida por una de esas instancias, podía ponerse al servicio de la otra, por poco que la manecilla de la doctrina haya girado una vez más. Mientras espera, ella había representado una tentativa de instaurar el orden moral de la religión por abajo. Será la última antes de Calvino.

Arquillières, H.-X.: *L'Augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age,* Vrin, 1934.

Hincmaro: *De Ordine palatii,* texto latino traducido y anotado por Maurice Prou, Biblioteca de la Escuela práctica de Altos Estudios, F. Vieweg, 1885.

Pacaut, M.: *Histoire de la Papauté des origines au concile de Trente,* Fayard, 1976.

Reviron, J.: *Les idées politico-reliegieuses d'un évêque du IXe siècle: Jonas d'Orleáns et son «De Institutione regia»,* Vrin, 1930.

Schnürer, G.: *L'Eglise et la Civilisation au Moyen Age,* trad. Payot, 1933.

2

LA POLICIA DE LA FE: LA INQUISICION

por Luis Sala-Molins

La *pax christiana* se convirtió, por tanto, en la institución por excelencia. Se organizaron los cielos, y los infiernos, en un enmarañamiento de signos cuya ostentación esbozada, con la majestuosidad de un fresco y la minuciosidad puntillosa de la iluminación, la morada del hombre. ¿Morada? ¡*Homo viator!* Viniendo de la eternidad —oculto desde siempre en el pensamiento divino—, el cristiano sigue su camino, de la cuna a la tumba, hacia la beatitud. El contemplará la faz de Dios. ¿La vida mortal? Paréntesis mensurable en una duración que no lo es. La Iglesia se ha organizado en *porta coeli* o en *scala Dei.* La Iglesia: la única institución adaptada al destino a la vez provisional y eterno del hombre. Anclada en el exilio ella es testimonio por su duración sin par («contra ella no prevalecerán las puertas del infierno») de la pura temporalidad de todo cuanto no es ella. De ahí a plantear que la salvación sólo se da en su seno... es ya cosa hecha. O más bien he aquí que era cosa hecha desde hace siglos. Y que se

proclamaba en lo sucesivo con la tranquila seguridad de la verdad indiscutible.

Y sin embargo, discutida.

Dueña absoluta y ordenadora eficaz de su propia memoria, del relato apologético de su propia historia ella, que posee los instrumentos y los órganos del saber y rige el verbo, segrega con toda naturalidad la norma. Su norma. Que ella busca escrupulosamente en su pasado instituido y en el eterno presente de su revelación instituidora. Fundada como está, tanto en la historia como en la eternidad, su norma es valedera para la caducidad de los días en función de la puntualidad de la eternidad gloriosa. O infernal.

En otros siglos, y bajo otros cielos, vieron organizarse la zarabanda de los mundos del sabio coro que rimaba la vida y la muerte, lo verdadero y lo falso, la ley y los sueños, el deseo y la coacción, según los imperativos dictados por los estados de humor de docenas de dioses. Aquí, no. La norma es una. La exégesis, que el espejismo de la retórica hace estallar en mil imágenes, es de una pobreza extrema. Institución seria, la Iglesia unifica. Normaliza. Y marca con el sello abrasador de la anormalidad todo cuanto se aparta de su objetivo. La Inquisición de la que estamos hablando —y motivos no faltan, pues hay razones para ello— es un ejemplo privilegiado de la relación visceral, esencial que establece la historia entre un sistema de pensamiento, su materialización en institución, y su preocupación por la perennidad[10].

Roma, la Roma papal, se erige en centro de un pensamiento monolítico. Mas el monolitismo del pensamiento es asunto de norma. Y, ¿para qué sirve la norma, sino para mostrar con el dedo la anormalidad? Pero la anormalidad es problema del predicador —y de los chivatos—, y la predicación no es más que la palabra triunfante, segura del silencio que trata de organizar. Inútil predecir que la norma no se lee más que en negativo. Por lo menos desde que Jehová dice a Moisés: «No mires mi rostro porque el resplandor de mi gloria te mataría. Pero cuando haya

10. Recientemente he publicado una versión francesa del *Directorium Inquisitorum Nicolai Eymerici* (*Le Manuel des Inquisiteurs,* Colle. Le savoir historique, 8, Mouton, París, 1973). Hay edición castellana. Nicolau Eymeric. *Manual de inquisidores.* Fontamara. Barcelona, 1974. (N. del T.).

El *Directorium* constituyó durante siglos el texto oficial del procedimiento inquisitorial. Inútil decir que he consultado abundantemente en ese texto, cuyo valor histórico ya no hay que demostrar, para tratar de dar aquí, en unas páginas, un resumen del funcionamiento de la Inquisición delegada.

pasado, mira y verás mi espalda». La otra faz de Dios, la faz soportable, la única que Moisés ha visto.

De ello se desprende una primera evidencia. La norma que Roma segrega constituye a todas luces la envoltura visible —y la única visible— de la fe. La norma de la fe. Su modo de aparecer. Roma no lo ignora puesto que no admite a otra. En esto permanece fiel a la sensibilidad epidérmica de los Padres, a la celebridad pomposa de los concilios. Instalada sobre una base sólida, Roma instaura en nombre de la grandilocuencia de los Padres y de la majestad de los concilios la táctica, notarial y policial a la vez, de los inquisidores. La Inquisición vela, ni más ni menos, por la salvaguardia de la *rectitud* de la fe. Ni que decir tiene, que siendo la fe el soporte teórico de la Iglesia constituida, salvaguardarla equivale a garantizar el poder de la Iglesia en los pueblos y sobre ellos.

Si es un hecho adquirido que las instituciones no cultivan, a sabiendas, el acto gratuito, tiene que haber una conformidad de naturaleza entre la disposición interna de una institución y su aparato policial. Entre la Iglesia y el cuartel de policía. Roma lo sabe maravillosamente bien, ya que funda en los juicios divinos (mosaicos, proféticos, apostólicos, patrísticos, imperiales) los presupuestos teológicos de los que es partidaria la práctica imperial. Por encima de la Inquisición en su forma dominica, y para ser breves podemos encontrar: el fuego sobre Sodoma[11], el cuchillo de Elías, las maldiciones neotestamentarias, el anatema patrístico, los decretos imperiales. Por debajo de la Inquisición dominica y al mismo tiempo que ella: el celo por la *rectitud* y la integración de varias grandes órdenes religiosas —hasta los jesuitas, incluidos los jesuitas— en el ejercicio del poder inquisitorial. Una historia que hace que se remonten de muy lejos —la podemos fechar en los últimos años del siglo XII[12], bajo el pontificado de Inocencio III— los comienzos notariales y procesales, en el sentido moderno del término.

11. «Dios ha castigado bien a los sodomitas que pecaban contra la ley natural (Gen. 19) ¡Ahora bien, los juicios de Dios, he aquí nuestros ejemplos! A partir de entonces, ¿por qué el papa no procedería, si tuviera los medios, como procede Dios?» *Manuel,* ed. citada, pág. 76.

12. Breve *Inter coetera* y constitución *Sancta Mater Ecclesia:* Inocencio III, año 1198.

La inquisición episcopal: antes de Domingo

Manifestar la conformidad entre el pensamiento o la conducta y la fe era asunto de los obispos, impuestos en la buena teología de la *potestas docendi et judicandi* (poder de enseñar y de juzgar). El anatema era, si podemos decir así, perfectamente adecuado a los poderes divinos que el obispo tenía sobre los fieles, de cuyo saber el obispo era depositario por la plenitud de su sacerdocio. ¿Habrá que llegar a la conclusión de que la inquisición episcopal haya sido una simple «cámara de reflexión», o que el anatema no haya dispuesto para hacerse oír nada más que de los recursos de la retórica y del énfasis? ¿Pensar que esta inquisición investigaba sólo sobre los fieles? Por supuesto que no. Larga es la historia, y ejemplar, de los exilios proclamados y de las matanzas perpetradas en nombre de la autoridad episcopal. Con todo, al no tener el poder pontifical, antes de que adquiera solidez en el curso del siglo XII, la inquisición episcopal funciona desordenadamente y el error tiene la posibilidad de burlar la vigilancia de los detentadores del poder coaccionador. Es preciso que la Iglesia sea cuestionada desde el interior tanto a nivel de las costumbres como en el de la creencia —a nivel de su doble poder, temporal y espiritual— ya que, cediendo a la presión de las órdenes mendicantes —en particular y en primer lugar de los dominicos—, Roma despoja parcialmente a los obispos-señores de sus poderes *docenti et judicandi* y los transfiere, parcial o totalmente, a una nueva jurisdicción de la que ella misma constituye la fuente directa y el eje constante. Esto es, la Inquisición delegada. Es la Inquisición dominica. La de Montsègur, para que todo quede claro.

El fenómeno histórico que hay que destacar aquí es de una simplicidad conmovedora y de una actualidad palpitante. El poder de control de la *rectitud* escapa a aquéllos que lo detentaban por decreto para constituir el dominio cerrado de un «tribunal de excepción». Tribunal de excepción erigido sin el menor aviso, y a la mañana siguiente de su invención, erigido en tribunal de instancia ordinaria.

La Inquisición delegada: después de Domingo

Tanto peor para el equilibrio de lo que está bien dicho. Bastará con dos palabras para contar el ejercicio de la *potestas docendi* antes de que el asunto quede ensangrentado más de la

cuenta. Ya que la parte delantera hinchará la trasera: la Inquisición romana, pese a lo que digan los cronistas, mete en sus cajones de procedimiento todo cuanto la historia le ofrece. Y esta historia es generosa. El refrán: la Iglesia instituida, la de los Padres y de los concilios, tiene el anatema fácil. Con todo, el que anematiza es el que preferiría estrangular pero no puede hacerlo. Ahora, Roma puede. Y resulta conmovedor presenciar cómo todos los artefactos del terror se mudan en código, cómo la exhortación fogosa y el frío sarcasmo sirven a la supervivencia y a la penetración.

Cree o muere. Era la forma libertina de decir que *extra ecclesiam nulla est salus*. El inquisidor, como buen policía, lo traduce a su propio lenguaje: cree, o te mato. Y Roma que no es tonta —que, creo yo, no lo ha sido nunca— encuentra que, Dios mío, esta exégesis no es peor que otra, y que para los tiempos que se viven ésta es perfectamente válida.

Tiempo de incrédulos. Tiempo de judíos. Tiempo de crítica de la institución por amor de la institución. Tiempo de resurgimientos (por sendas que la ciencia de hoy explora con mucho éxito) de la gnosis mil veces maldita. Y así es como los cátaros, dignos primeros en la carrera a la hoguera, y los judíos, pelotón glorioso e imponente en la celebración de la *rectitud*[13], podían perfectamente no haber sabido nunca, antes de que los inenarrables teóricos de la práctica inquisitorial no se lo expliquen, que descendían en línea directa de los bravos tacianos[14] o de los gratos escototópicos[15] y por ello merecían la catarsis final.

La Inquisición dominica se asienta sobre el capital «logístico» del que Roma dispone para la justificación de cada una de sus empresas. ¿No es la Biblia avara de textos que le puedan ser de utilidad? La Inquisición se sirve de la Biblia. El Nuevo Testamento, que logra la maravilla de universalizar el amor-precepto, maneja, también él, el sarcasmo y se complace en relatos que hacen rechinar los dientes, esgrimen la espada, el fuego, y las tinieblas exteriores. Y la comunidad del Cenáculo conoce de

13. Rectitud, porque el objetivo de la Inquisición es la *pravitas haeretica* y, de estas dos palabras, *pravitas* es el sustantivo.

14. Discípulos de Taciano que no comían carne, contraviniendo así las tradiciones de sacrificios y las costumbres omnívoras del apóstol Pablo.

15. O circoncelianos que se suicidaban... por placer, si hemos de creer a la tradición patrística e inquisitorial.

entrada, con la belleza del compromiso y la realidad de la jerarquía, la tentación de las exclusiones.

Las sociedades civiles cuyos libros santos constituyen la justificación fundamental, admiten con mejor o peor disposición la teoría de las dos espadas y se entregan con cierta dicha a la musiquilla de la permeabilidad de los poderes. Arriba y abajo de la pirámide feudal —y real— la salvación transita con la fluidez del dinero. Mas las sendas de la salvación y las del dinero —o de su falta del mismo— determinan, del modo más natural, las líneas de progresión de la herejía. Inútil referirse aquí, una vez más y banalizándolo, al problema total que papado y Francia del Norte resuelven en el Mediodía a golpes de *miserere:* historia ésta que no es más la de la policía de la fe, sino la de su ejército. No. Lo que deja una huella de una enorme profundidad en la historia de las ideas no es tanto el aplastamiento militar del Mediodía, sino la presencia insidiosa, multisecular de la mirada inquisitorial sobre épocas enteras en duración y en extensión de Europa.

La Inquisición delegada conserva, como su nombre lo indica, el poder pontifical, pleno y soberano, en las regiones en las que ella se instala, sobre todo cuanto se refiere a la fe. Poder éste que se recibe siempre que la coyuntura histórica, el juego de las alianzas, la realidad sociológica, en una palabra, le favorecen. Poder al que generalmente se soporta incluso cuando vínculos de soberanía feudal, una especificidad económica, un movimiento de rebelión parecerían que debieran provocarle el rechazo. Y es que la Inquisición delegada dispone de un medio cuyo impacto «epistemológico» (si la palabra gusta, ésta cuadra perfectamente) es colosal. Este medio, es la prohibición. Por ahí empieza todo. Todo empieza de nuevo cuando los pueblos se ponen a temblar. De ahí que todo terminará el día en que, unos tras de otros, aprendan a mofarse de las cóleras pontificales. Hasta que esto llegue, veamos el funcionamiento de esa máquina de guerra.

El papa —o su legado— nombra un inquisidor y lo envía a tal o cual reino. El inquisidor se presenta al rey, y le presenta sus cartas credenciales. Lo exhorta a que lo considere como a su servidor y a brindarle, llegado el caso, consejo y ayuda. Dicho esto agrega el rosario de amenazas. Sepa el rey, sepa el señor que en virtud de las disposiciones canónicas que está obligado a aportar ayuda y socorro, si quiere que se le considere como a un *fiel* y evitar las sanciones jurídicas pontificalmente previstas contra los príncipes infieles. El rey comprende perfectamente el granizo de la

prohibición o, peor, el azote de la excomunión. El entredicho a una ciudad o a un reino (cuyas autoridades decidieran obedecer las órdenes inquisitoriales) tiene como efecto la paralización de toda vida sacramental y litúrgica. No se hacen más misas, ni bautismos, ni se celebran bodas, no se da más la extremaución ni se entierra. No más acto contractual de ningún tipo, ya que las funciones notariales se ejercen *in nomine Domini.* Basta de detalles: el entredicho paraliza la vida económica, mercantil, cotidiana del Estado o la ciudad que la soporta, porque elimina la indispensable articulación del aparato fideístico que está totalmente, íntegramente, recibido por el pueblo. Incluidos los herejes que critican la legitimidad teológica de la Iglesia o solamente su enraizamiento ético y político.

Y no es todo. Al poder afectar la pena canónica a la autoridad, ésta tiene como efecto desligar *ipso facto* al pueblo del vínculo de fidelidad. En resumen, y llevando las cosas al extremo, los pueblos pueden perfectamente desposeer a sus señores de todo poder y nombrar a otros amos, sin cometer felonía.

De entrada Roma juega con el terror. Y parece evidente que esta amenaza haya podido funcionar perfectamente mientras que los corazones no han logrado liberarse del dominio bíblico-pontifical.

Reanudemos nuestra historia. Y admitamos, con toda sabiduría, que el rey o el señor prometa al inquisidor ayuda y socorro. Las cosas se precisan de inmediato. El inquisidor pide —y obtiene naturalmente— salvoconducto para sí mismo, para su comisario, su notario y su escolta armada. Pide además que se envíen cartas a los oficiales de la autoridad civil para que todos se sometan al inquisidor (bajo amenaza de sufrir las cóleras reales y pontificales) en su tarea de búsqueda y persecución de los herejes, de quienes creen en ellos, que los ocultan, los protegen, los defienden, de todos aquéllos que están acusados de herejía.

Es importante señalar que el inquisidor no se presenta a la jerarquía eclesiástica del lugar hasta que no ha conseguido la protección civil. Los ciudadanos están «invitados» a colaborar con un hombre investido de poderes pontificales, cuyo poder real o feudal es una garantía de su ejercicio. El inquisidor dispone de un medio para convencer, eventualmente, a un obispo reticente: mediante el entredicho, puede llegar hasta privar a una ciudad de sede episcopal. Con los dos poderes —el pontifical y el civil— bien a mano, y en su lugar la escolta inquisitorial y expertos oficiales,

empieza la encuesta. El pueblo es conminado a denunciar, a entregar a los herejes, a los herejizantes, a los sospechosos, a todos aquéllos cuya forma de vida o de pensar se aleja —por poco que sea— de lo común y corriente, a detectar, en suma, la más mínima rareza, el menor signo de anormalidad e informar de ello. Para los que denuncian habrá indulgencias. Para aquéllos que, físicamente, colaboran en las detenciones, habrá aún más indulgencias. Para los denunciados... ¿Se precisa de algo más para asegurar a la Iglesia el éxito de la empresa inquisitorial? La historia prueba que no. Puesto al rojo vivo por los sermones de los inquisidores, por el alarde litúrgico de su fuerza colosal (el doblar de las campanas, el resplandor de los cirios en señal de duelo, los catafalcos y los cadalsos, los cortejos, las mitras y los hábitos de penitencia, las amenazas de las llamas del infierno, las promesas de remisión de los pecados para los que denuncian, las protestas de clemencia de los denunciados), el pueblo tiembla y murmura, busca e inventa, descubre y denuncia y por fin se desgarra a sí mismo. Los enemigos arreglan a base de denuncias las discrepancias notariales que los letrados no habían resuelto. Las querellas matrimoniales o las preocupaciones por una herencia se encubren con relatos de herejía, o de magia, o de demoniolatría[16]. Y en la lamentable leonera, herejes, judíos, los «diferentes» se defienden o se entregan, resisten o se «normalizan», huyen o sucumben. Mas paralelamente se afirma el procedimiento, se endurece el tribunal, se envenena la cuestión.

¿La sospecha? Es general. Y hay que ser muy insensato para buscar en esta sociedad medieval —¡y renacentista!— que, se dice, integra a sus locos y besa con ardor bajo el sol del Mediodía, el modelo de una dicha animal (entiéndase: humana) y la frescura primaveral de una risa eterna. Porque, merced a una confusión sabia y hábilmente alimentada por la escolástica que ha hecho de ella el eje de su «filosofía del derecho», la ética se confunde íntimamente con lo fideístico en la diversificación literaria, retórica, pastoral del lenguaje teológico e inquisitorial. ¿Había, durante esos siglos, otro lenguaje instituido que no fuera ése? El entredicho cuando cualquier obstáculo detiene el ejercicio de la Inquisición es de peso. La excomunión, junto con la prisión, la tortura, o

16. ¿Cuántos serán los procesos que se han echado a «los cadáveres» con el solo fin de condenar al difunto para expoliar a sus herederos? Ya que en materia de herejía, la confiscación es el corolario jurídico de la condenación.

la pira cuando funciona la institución. He aquí toda la historia para quien se atreva a reír demasiado fuerte o torcerse una pulgada del camino recto.

Cuando se llega a evocar indispensablemente esos regocijos, es de buen tono minimizar el carácter arcaico, visto desde aquí, del tribunal inquisitorial. En realidad, se dice, la Inquisición es un producto de sus tiempos, y aquellos tiempos eran crueles. Con este argumento, la Inquisición romana se ha sustraído más de una vez al análisis sereno de los historiadores. Se da el caso, de todos modos, de que este argumento es erróneo. El estudio comparativo que se puede establecer de las diversas «instancias» jurídicas que coexistieron en lugares idénticos muestra el carácter *arcaico-absolutamente* (entendemos, en relación con aquellos tiempos, y no «visto de aquí») de la empresa inquisitorial. Centrar todo el procedimiento sobre la confesión, ésta es la especificidad de los inquisidores. Teorizar sobre la tortura, aplicarla a la par que se admite lo más oficialmente del mundo la falta de valor de las confesiones que ella arranca[17] , es aún cosa de ellos. Y si la práctica de desenterrar a los muertos para someterlos a juicio no ha sido inventada por los hijos de Domingo, ellos son quienes la han integrado en su estimada función y la han teorizado profusamente.

Práctica-teorización-legitimación, los tres términos se organizan en armonía perfecta. Un nuevo argumento, si era preciso, para apoyar la adecuación histórica de nuestro propósito inicial. Ejemplar es esa institución que injerta bajo palabra de Evangelio cada uno de sus latidos. Que no da una vuelta de tuerca ni alarga un paso el potro de tortura sin que el notario mida la distancia, anote la sonoridad del grito o la grosería de la blasfemia. Hay que decirlo y anotarlo todo. Hasta la obsesión. Como se puede decir todo, todo se puede anotar cuando el estatuto del aparato policial es tal que domina sordamente a cualquier otra instancia.

Mas he aquí al acusado frente a su juez. Aunque tenga que responder por haber solicitado el *consolement,* dado refugio a un simpatizante de herejía, insistido en que *«eppur si muove»* o haber encerrado al diablo en un frasco[18] , el escenario es el mismo e idéntica la actitud del juez. «Que pueda el inquisidor decir con el

---

17. Sería preciso el poder transcribir íntegramente, sobre este particular: *Manuel,* edi. citada, págs. 158-164 y 207-212.

18. «Tampoco hay que encerrar a los diablos en los frascos, si se quiere escapar al brazo secular», *Manuel,* pág. 71.

apóstol: «astuto, por la astucia te he cogido» (II Cor., 12)[19]. Aquí está la palabra clave... Y es que «resulta muy difícil examinar a quienes, frente al inquisidor, no proclaman sus errores, sino que más bien los disimulan. El inquisidor redoblará su astucia y su sagacidad para llegar hasta su reducto y llevarlos a la confesión. Es una gente astuta en las respuestas, ya que no tienen más preocupación que eludir las cuestiones para no verse al fin acorralados y convictos de error»[20]. ¿Se podía salir completamente indemne de este extraño tribunal? Si leemos atentamente la literatura inquisitorial, se entiende que resultase difícil resistir con algún éxito a las astucias de los policías de la fe, ya que la preparación de los procesos nos reservan unas de esas delicias... Este por ejemplo: el reo nunca sabrá quién le ha acusado, ni de qué precisamente. Jamás, bajo pena de irregularidad, dará el inquisidor, en el curso del interrogatorio o fuera del proceso, precisiones sobre la fecha o los lugares del o de los crímenes. Al detenido se le interroga sobre la fe en general, sobre sus actividades, sus idas y venidas, sus lecturas, sus opiniones sobre cuestiones controvertidas. Y esto es así porque el interrogatorio nunca tiene por fin el establecer la verdad (determinada por lo demás), sino siempre y únicamente el de confundir al acusado y llevarlo a la confesión. La tortura sirve para eso: sirve para que el acusado diga lo que por otra parte ya se sabe, o lo que se ha decidido creer sobre su cuenta. Ni más, ni menos. Inútil sorprenderse de ello. Ni de replicar que ésta es una lectura tendenciosa o vehemente de la Inquisición. La clave de los procesos es la confesión, no la prueba. El mantener al acusado en la ignorancia total de lo que precisamente se le reprocha, y el medio de obtenerla. La detención y la tortura, son las formas *mayores* de esta táctica de ocultación y arrancamiento. La prisión, la pared, el fuego, la celebración en la carne doliente de la palabra por último pronunciada.

La culpa no es de los inquisidores, sino a menudo de las interferencias «providenciales» de otros poderes en el dominio inquisitorial, si los procesos se prolongan: normalmente la máquina policial tiene que girar a pleno rendimiento, tan grande es la tarea y fundamental la prueba. Así pues, de maravilla en maravilla, quedará la posibilidad de no ofuscarse al comprobar que un capítulo del manual de procesamiento intitulado *Obstáculos en la*

19. *Manuel*, pag. 130.
20. *Manuel*, pág. 126.

rapidez de un proceso conlleva unos cuantos subtítulos: «El número excesivo de los testigos». «La admisión de un defensor». «Las seis formas de ocultar al denunciado en nombre de sus delatores». «Cómo evitar la recusación por enemistad mortal». «La evasión del denunciado»[21] . Además, el proyecto total y toda la práctica son absolutamente arcaicos. Más que la sangre de los torturados, las cadenas de los presos y las carnes de los quemados, la frialdad policial de este capítulo, el del temor que atenaza a veces al juez inquisitorial, muestra que no se trata de un capricho de la historia, sino que tenemos que enfrentarnos con la historia ejemplar de la teorización perfecta —y perfecta para siempre— de la represión ideológica.

En primer lugar, el número de testigos. El Manual de procedimiento es sobre este particular de una claridad diáfana: la multiplicidad de los testigos es superflua «cuando un acusado, convicto de culpabilidad por tres, cuatro o cinco testigos válidos, pasa de las confesiones, ya conformes, a los términos de la delación. Y ello, pese a que el acusado admita o no el haber confesado». Lo cual resulta de una lógica glacial: el acusado, como se recordará, ignora el motivo por el cual ha sido denunciado, quien lo ha hecho, y de qué se le acusa. Inútil, en este caso, prestar «oído a la defensa, ni interrogar a otros testigos. Se pronuncia la sentencia y se imponen las penas».

Si al acusado sólo se le ha logrado confundir con pocos testigos y no ha pasado de las confesiones ni totales ni parciales, le queda al inquisidor la posibilidad, «para convencer al acusado de su crimen, de interrogar con la máxima habilidad a varios testigos de creencias sólidas». Estamos obligados a comprender: dos testigos bastan en el primer caso. En el segundo, el inquisidor sabe cómo interrogar a los bravos y desinteresados creyentes para convencer al acusado. Hay que observar, sobre este aspecto capital del procedimiento, que la inquisición obliga canónicamente a los testigos a prestar declaración jurada; que nadie puede sustraerse a la obligación del testimonio; que el no prestar declaración, es de por sí favorecer a la herejía, es caer ya, *ipso facto,* bajo la sospecha de herejía. Mas el corazón de la policía es magnánime, al precisar: «Con todo, aquél que no hubiera denunciado a su cónyuge, o a un miembro de su familia, o a un amigo no se le acusará de benefactor de la herejía, sino más bien de contumaz, ya que habría des-

21. *Manuel,* págs. 142-152. En lo sucesivo todas las citas se referirán a estas páginas.

obedecido al orden inquisitorial». Si sabemos que las personas acusadas de contumacia tienen derecho a juicio y a la excomunión, se adivina la sutileza de los escrúpulos inquisitoriales. Mas, ¿qué ocurrirá con las delaciones que formarían o los testimonios que aportarían los excomulgados o cómplices del acusado? Esto no presenta ningún tipo de problema: «Excomulgados y cómplices son testigos válidos en un procedimiento inquisitorial». Dixit Eymeric, que fundamenta su hermosa respuesta precisada así: «Si ellos testimonian a cargo», sobre todo un conjunto de textos conciliares y pontificales. Lo que de todos modos resulta bastante difícil de digerir. Para ayudar a la digestión, la edición oficial del Manual de procedimiento glosa lindamente: «Para que el crimen de herejía no tenga posibilidad alguna de permanecer impune, nadie, sea cual fuere su delito, tiene que ver su testimonio estampado por la nulidad». Sobre este particular no queda ambigüedad posible. Perjuros («si cabe pensar que prestarán declaración por el bien de la ortodoxia»), infames, criminales, todo el mundo aporta su testimonio. ¿Y los siervos? «El crimen de herejía es de una gravedad tal que incluso los criminales y los infames están admitidos a prestar declaración. Es por este mismo motivo que a los siervos se les permite testimoniar en contra de sus amos». En el siglo XVI, la Inquisición glosa maravillosamente esta flor del Manual de procedimiento: «Se utilizará con circunspección el testimonio de los siervos, ya que generalmente son de una malevolencia extrema hacia sus amos. En sentido opuesto, es lícito torturar a un siervo que se mostrara reticente en denunciar a su amo». ¿Un luz en la noche? Se recusará el testimonio del enemigo mortal del acusado. Mas el testimonio a cargo de un hereje es válido. Lo es también el del cónyuge o del hijo del acusado cuando lo abruma, no lo es cuando le sirve. Con esto todo queda dicho...

La serie de argumentos concernientes *al buen uso de la defensa* se organiza por un hilo discursivo de conmovedora sobriedad. Conceder una defensa al acusado, es «causa de lentitudes en el proceso y de retraso en la proclamación de la sentencia». Sin embargo, el aparato sumarial afina la doctrina y establece dos eventualidades:

El acusado, convencido o no por los acusados, otorga confesiones que corresponden a la materialidad de las delaciones. En cuyo caso resulta inútil, sean cuales fueren sus protestas, el concederle un abogado para hablar contra los testigos o los delatores. La

confesión, sean cuales fueren los medios para conseguirla, constituye la prueba por excelencia.

El acusado niega su crimen. Presenta testigos que le son favorables y exige que se le defienda: se le crea inocente o pertinaz, impenitente o malvado, tiene que poder defenderse. Se le concederá una defensa jurídica. El inquisidor elegirá el abogado. ¿Su papel? «Presionar al acusado para que confiese y para que se arrepienta, y solicitar una penitencia por el crimen que ha cometido». Acusado y defensor sólo comunican en presencia del inquisidor. Absolutamente arcaica la reducción —cómica, si lo que está en juego fuera menos divertido— del rol de la defensa en defensa del interés superior de la Inquisición.

¿Y las *seis formas,* armónicamente unidas con la recusación por enemistad mortal? El secreto del sumario, el anonimato de la acusación, ya hemos hablado de ello, pero hay que insistir sobre este particular porque esto constituye el meollo del capítulo más absurdo del absurdo procedimiento inquisitorial. Le queda al acusado, supremo refugio, un solo medio, el aflojar las clavijas: la recusación. Mas he aquí «que nunca se recusa a los testigos en el procedimiento inquisitorial, salvo el caso de enemistad mortal. Sólo se recusa el testimonio de un enemigo mortal, el testimonio del que, quiero decir, *ya* ha atentado a la vida del acusado, que le ha jurado la muerte, que *ya* lo ha herido. En este caso, y sólo en este caso, habría que presumir que el testigo, que ya había tratado de arrebatarle la vida al acusado hiriéndole, permanece en el mismo proyecto imponiéndole a su enemigo el crimen de herejía». Las seis formas tienen por consiguiente una sola y única finalidad: prevenir a la recusación, llevar al acusado a consideraciones y a afirmaciones tales que se ponga —ignorando siempre los nombres de los delatores— jurídicamente en la incapacidad de recusar al acusador. Seis formas, seis conmovedores resplandores para una glosa sobre los métodos policiales de todos los tiempos. La cuarta queda a prueba. No es ni la más fina, ni la más caritativa, pero sin lugar a dudas es la más... sacerdotal: «Al fin del interrogatorio, antes de que se le conceda un defensor al acusado, se le harán

---

22. El Manual habla, sin embargo, en la «cuarta forma», de los nombres de los delatores. Mas el lector del Manual ya ha aprendido, antes de llegar ahí, que el inquisidor, para mejor confundir al acusado, mezcla deliberadamente declaraciones e invenciones, complica el relato de los hechos, enreda los datos materiales de la acusaión. Con este juego, juega y gana: nunca el acusado podrá establecer una relación lógica entre un nombre y un hecho.

preguntas sobre los testigos cuyas declaraciones han sido más graves, y esto se hará en los siguientes términos: ¿Conoces a fulano de tal? El acusado responderá sí o no. Si dice que no, luego no podrá hacer recusar a este testigo por su defensor, bajo pretexto de enemistad mortal: ¿no acaba de decir bajo juramento que no conocía a este testigo? Si responde afirmativamente, se le preguntará si ha oído alguna vez o visto al delator decir o hacer algo en contra de la fe. Si responde que sí, se le preguntará si es amigo o enemigo suyo, entonces responderá que es un amigo. A partir de esto ya no podrá recusar al delator bajo pretexto de enemistad mortal. Mas si responde con la negativa, se le preguntará, de todos modos, si es uno de sus amigos o de sus enemigos. Dirá que es uno de sus amigos ya que de lo contrario, ¿cómo sabría que el delator ha dicho, o no ha dicho, ha hecho o ha dejado de hacer? Y la defensa no podrá recusar su testimonio. Así se procederá con cada uno de los testigos. Este método aún es más fino y más astuto que el precedente; motivo por el cual se le utiliza contra los acusados particularmente astutos».

Absolutamente arcaicas, o más bien eternas, son las consideraciones de la Inquisición en el siglo XVI sobre las seis formas medievales: «Siempre tendrá que presidir a la elección de una o de otra de estas astucias una regla del sentido común: la salvaguarda del delator. Regla que es de capital importancia ya que sin ella, no se comprende cómo alguien se atrevería nunca a testimoniar contra los herejes, quien se atrevería a denunciarlos. Y en cambio, se comprende perfectamente, cuál sería el prejuicio que de ello resultaría para el mantenimiento de la fe en el pueblo». Por supuesto. Se comprende mal. Y se comprende bien.

¿Cuál es el obstáculo? *La evasión del denunciado*. ¡Ah, la evasión! Ella permite poner al desnudo, con dos palabras —el argumento primero y último sobre el que éste se basa, apoyado como sobre una roca— toda esta triste historia: «El fugitivo se convierte, por el hecho mismo de su evasión, en un marginado y, como tal, puede verse condenado a muerte no solamente por el juez sino por cualquier otra persona. Lo que se explica fácilmente. El marginado ha contravenido las leyes papales o las leyes imperiales, las dos a la vez. Por este hecho se encuentra en realidad en estado de guerra. Con mayor motivo, al hereje fugitivo y marginado le puede despojar de sus bienes cualquier cristiano.

Es absolutamente arcaico el mantenimiento en pleno siglo XVI de la identificación total de la majestad divina con la doble

majestad —pontifical, imperial— no solamente como frontón «ideológico» para fundar un derecho, sino además y sobre todo, como justificación inmediata, e inefable, de la caza al hombre.

Sería tentador *salvar* a la Inquisición haciendo algunas piruetas. El recurso hábil, la perspectiva histórica con una leve unción en la exposición, las sabias colaciones. Sería tentador practicar la autopsia de este monstruo histórico, detectar en él sus debilidades. Divertido el descubrir en sus entrañas el motivo y la señal de su propia muerte. ¿Quién sabe si, con todos los aparejos de la exégesis moderna, marxista o dominica, no lograríamos, por el biés de algún silencio, en el hálito de todo lo no-dicho (como se dice) hacer un haz con ese montón de papeles, ese montón de cenizas con una excelente cuerda dialéctica?

Esto no funciona. La institución cuadra con su apoyatura ideológica y la enmarca. La muerte vendrá por otro conducto. Vendrá a través de los poderosos laicos, cansados al fin de proteger un poder paralelo y puntilloso que no alimentaba más de lo suficiente al fisco. De todos aquéllos que, aisladamente, escupieron en pleno día sobre la ventripotencia cristiana. Giordano Bruno y sus naderías que han sido —sobre este y otros particulares— mil veces más útiles a la historia que Descartes y sus juegos de cajones. Era preciso que toda la máquina cultural, y la del culto se hundiera para acabar con la policía de la fe, que la fe se hundiera para que desapareciera la policía. Las piras no debían apagarse y los grilletes oxidarse con la toma de conciencia progresiva de los pobres campesinos ni los hermosos burgueses, sino por la exigencia intelectual y acicalada de un nuevo contrato.

La Inquisición, de todos modos, ha vivido. Queda que la Iglesia romana es la primera institución que se ha dotado, salvo error, de un aparato represivo absolutamente temible, y de la justificación teológica, absoluta e inmediatamente de su práctica represiva. Queda que las técnicas inquisitoriales y la reiteración de sus apoyaturas ideológicas se encuentran en buen estado. Y estarán necesariamente en buen estado, cada vez que se produzcan, en las cúspides, esa sabia combinación entre «contrato social» y «necesidad de contratar». Pero esto nos llevaría al siglo XXI.

3

EL ORDEN DEL UNIVERSO: DIOS Y EL DIABLO

por Luis Sala-Molins

Coeli enarrant gloriam Dei. Los cielos proclaman la perfección de Dios. Y así es como termina esta historia cuya otra faz de Dios esboza el umbral[23] .

Todo, por consiguiente, está perfectamente claro. Un solo Dios. Un solo Creador y Redentor. Excepto que la proyección «eviterna»[24] del acto redentor supone la duración, hasta la consumación de siglos, del combate (¡Iglesia militante!)[25] para que la salvación sea efectiva. He aquí algo que ha sido logrado con una buena teología, aunque sea ésta tomista o escotista, o bien angélica o sutil. Por derecho, el orden del universo, el que proclaman los cielos, y está establecido para siempre. De hecho, la realidad de las cosas corresponderá al esquema del dogma y del

23. Ver más arriba: «La policía de la fe. La Inquisición», pág. 106.
24. No confundir «eternidad» (sin comienzo ni fin) y «eviternidad» (duración infinita de algo que ha empezado).
25. Son tres las Iglesias que juntas constituyen la comunión de los santos: la de los elegidos (Iglesia triunfante, Paraíso), la de las almas del Purgatorio (Iglesia purgante), la de los justos en la tierra (Iglesia militante).

ejemplarismo[26] sólo cuando la Iglesia está universalmente implantada. Ello significa, siempre según los doctores, que la efectividad de la salvación cubre la victoria del bien sobre el mal, de la luz sobre las tinieblas, de la razón sobre la sinrazón —que a la razón cristiana en el lenguaje paulino se le llame locura a nadie molesta, ya que cada uno entiende que esta locura, la razón— de la vida sobre la muerte. Añadamos a ello la victoria de la dicha sobre el placer puesto que hoy sabemos perfectamente lo que ocultan los conceptos de gloria y de beatitud y cuál es su *desdichada* correlación.

Es indiscutible que el relato de la empresa cristiana, *mysterium fidei,* marca mucho mejor que si hubiera sido punteado el del *mysterium iniquitatis.* Francamente: la historicidad de la Iglesia no tiene sentido, según su propia lógica, más que apegada ésta al flanco de la *historicidad* del infierno. Y recíprocamente. Dicho en otros términos: las visiones juanistas que los Padres y los concilios, los doctores y los teólogos consideran, a grandes rasgos, como el anuncio profético del gran zafarrancho previo a Josafat, deberían ser leídas como páginas de «historia contemporánea»[27] , como pedazos de vida, que se dice.

Y Juan no es el único que cuenta las escamas del dragón ni el que toca el filo de su dardo. La Iglesia, aunque le guste o no —pero es de su agrado por supuesto—, no encuentra sólo a Dios en los albores del Nuevo Testamento, al Tentador, al Angel caído. Y, según confesión del Verbo, el puesto que merece por la perfección de su naturaleza es colosal: le pertenecen las tinieblas, suya es la naturaleza, los aires son su morada, así como las profundidades de la tierra y las entrañas del hombre. Hay que llegar a una conclusión: el demonio posee totalmente la obra de Dios. El es el príncipe de este mundo.

Permanezcamos en la teología para seguir siendo comprensibles. Los concilios le han dado su merecido a Manes,[28] la Inquisición y el IV concilio de Letrán se lo dieron a los cátaros[29] . Pero ni los concilios ni la Inquisición podían arrancar de los textos bíblicos, del Génesis a Pablo y al Apocalipsis, las páginas que

26. Que Buenaventura erige en sistema totalizante, pero cuyo himno de los niños en el fuego babilónico constituye una hermosa propedéutica.

27. Contemporánea para el evangelista, por supuesto.

28. En particular Constantinopla II, en el 553. Mas también en Braga, en el 561.

29. Letrán IV, en el 1215. En los cánones conciliares, la asimilación del catarismo al maniqueísmo no ofrece la menor duda.

cubren las gracias del príncipe de este mundo. Sólo una distinción, y de envergadura, entre las doctrinas dualistas (que plantean dos principios creadores antagónicos) y el cristianismo canónico. Los dualismos hacen luchar con armas iguales a los dos creadores. El cristianismo esboza la imagen de un príncipe de las tinieblas por siempre derrotado por el Verbo todopoderoso. Pero ¿a quién, para garantizar la propia posibilidad de la obra de salvación, presta Dios el mundo, y qué resultado?

Demonología y pandemonología se organizan en el corazón de la Cristiandad y contra ella con una riqueza sorprendente de tonalidades, una seriedad magistral, y una poesía maravillosamente sutil[30] . Dejemos de lado a los ángeles que perturban la belleza de las mujeres y que se precipitan de los cielos para poseerlas y hacerlas que den a luz a gigantes[31] . Pasemos rápido sobre esas «almas preexistentes» que, cansadas de contemplar a Dios, se vuelven hacia el mal y se demonomorfean[32] . No hablemos, pudor obliga, de las narcísicas copulaciones, de los deliciosos incestos de Edén y Elohim, cuyos frutos constituyen la cúspide de la arquitectura demoníaca[33] . Es evidente que la Edad Media canónica no quiere ser más portadora ni tan siquiera de la memoria de las liturgias espermáticas de los barbelognósticos[34] . Que, si Dios funda el orden de la salvación y da legitimidad al poder, que Belial (para hipostasiar como hace Pablo) funde el del poder y de legitimidad a la ciencia. Si Dios crea *nombrando* (creación *lógica*), otro ser soberano crea *eyaculando*. Si el Verbo instaura el orden y las normas de una regeneración neumático-espiritual, Satán impone el orden de una regeneración somático-neumática y su liturgia.

Luego, el desenvolvimiento triunfal de la exégesis y de la apología permite a las muchedumbres cristianas, a las que era preciso asquear de las obras del príncipe de este mundo, conocer

30. Será preferible dejar a los teólogos y a los exégetas de hoy el cuidado de diferenciar escrupulosamente a los demonios de los diablos, la demonología bíblica de la angelología babilónica. Esto es lo que nos interesa aquí y ahora: otra huella que no sea la divina, cuya fuente está en la Biblia y definitivamente anclada en el corazón de la exégesis y de la historia a secas.

31. Tema del Génesis, cuya exégesis llega hasta Pablo VI. Véase más adelante nota 49 pág. 130.

32. Concilio de Constantinopla II, sesiones y discusiones preconciliares: contra los originistas y ciertos demonólogos.

33. Justin: *Livre de Baruch*. Y H. Leisegang: *Die Gnose*, k. 4 Leipzig, 1924 (trad. francesa: Jean Gouillard, Payot, París, 1951).

34. H. Leisegang, nota anterior.

la naturaleza del Maligno. Exégesis, apología y anatema consiguen lo que debían evitar: la *racionalización* pura y simple de la eviternidad de una hipóstasis del mal. Heredera de una simbología que brota de la noche de los tiempos, la Edad Media rebosa de representaciones artísticas y literarias del Maligno. Del Maligno que triunfa en el Renacimiento y llega a la modernidad.

El cuerpo, con su maravillosa complejidad, es obra de Dios, y morada del Diablo. Mas al cuerpo pertenecen todas sus funciones. ¿Desencarna el dogma el Verbo que encarnaba la escritura? Fieles a una filosofía del mismo, los gnósticos pueblan los cielos intermedios y los aires superiores con espíritus inteligentes que, anclados en cuerpos etéreos, reinan sobre la corporeidad cósmica y humana. Caídos de una más elevada grandeza, conservan la huella de la divinidad y la memoria —por lo menos— de una función creadora.

El esperma y su carisma creador; el flujo demonino y su ritmo zodiacal, obras de Dios, moradas del Diablo[35] . Mas al sexo pertenecen todas sus delicias. El Nuevo Testamento condena al sexo ¿para sublimar la *caritas*? La gnosis inventa un pansexualismo armonioso que organizan los ángeles caídos —demiurgos seguramente— en una esplendorosa bacanal de copulaciones, incestos y éxtasis. Está escrita, esta mística que confiesa sin rubor el carácter fundamentalmente sexual del éxtasis, como la virtud esencialmente creadora y universalmente primera del sexo. ¿Estaban ya ahí, antes de que llegara el cristianismo, los demonios del orden del cuerpo y del orden del sexo? ¡Bah! Al igual que los Padres hacen una amalgama con la Biblia y el gran helenismo, los *contestatarios* acaparan las migajas de la mitología en decadencia y la cristianizan introduciéndole el diablo. Por esto se recordará la Edad Media, cuando organice la caza al cuerpo y sistemáticamente castre todas las cosas.

El mundo y su disposición matemática, obra de Dios, morada del Diablo. Mas al mundo pertenecen todos sus hechizos. Y si la Iglesia —orden de Dios— quiere el poder político en nombre del Verbo, quienes se atreven a arrebatarle briznas del lenguaje

35. No hay ningún problema, si se me permite, con el esperma. Pero, ¿y el flujo? En el curso de la liturgia espermática, la sangre de las menstruaciones es venerada como sangre de Cristo. Dicen: «He aquí la sangre de Cristo». Cuando leen en el Apocalipsis: «Vi a un árbol que daba fruta doce veces al año, y me dijo: ese es el árbol de la vida. (Apoca. XXII, 2), lo interpretan alegóricamente como el flujo de la sangre mensual de la mujer». (Relato de Epifanio, in Leisegang, nota 33 más arriba, pág. 123.

bucean las profundidades del mundo cuyos seres angélicos regulan los movimientos. El Demonio extiende su imperio desde las alturas meridianas hasta la fuente de los volcanes. Y si hay un mundo de fumigenaciones, encantamientos y evocaciones de análisis espectral de lo que conviene saber, es la sed de conocimiento lo que se supone que da satisfacción al demonio[36], como el Verbo —senda, verdad y vida todo en él— satisface la pereza del intelecto. Prometeo contra Olimpo, Lucifer contra Adonais, ¿dónde se halla, por consiguiente, la diferencia? Será que a fuerza de elucubraciones sobre la oposición entre el destino temporal del hombre (*homo viator*) y su vocación eterna (beatitudo in patria), la Iglesia, que acapara teología y ciencia (que ella teologiza), opera una clara ruptura, decisivamente clara a la vista de los hombres, entre una ciencia sacra y una ciencia no solamente profana, sino diabólica. De tal modo que para ella, ¡la apertura es Belial! ¿Será un invento de la Iglesia medieval este cisma trágico? Por supuesto que no, ya que siempre según la buena lógica teológica, el conocimiento de la naturaleza no puede ser más que un don angelical —y el demonio es el ángel al que se interroga—[37] o no será más que el efecto de una curiosidad malsana, ¿inspirada por quién? Y así, del modo más natural del mundo, este conocimiento de la naturaleza del más allá *de lo que ella dice de sí misma* (perspectiva ejemplarista que reduce a muy poco el campo de la experimentación) muy pronto se le atribuye al demonio, en la historia del cristianismo. Veamos.

Nicéforo[38] se queja de los elkesaitas que invocan a los demonios y le preguntan qué ocurre en el mundo y sus secretos... Estamos en vísperas del siglo III. Pero antes, mucho antes, la suerte del Libro de Enoch es ejemplar, desde este punto de vista. Ejemplar porque ha sido preciso que transcurran siglos para borrar de la lista de los libros canónicos esta delirante epopeya demonológica[39]. ¿Y Tertuliano? Rastreando viejos textos, pro-

36. Para que, «nihil desideres eorum, quae ad hanc quaestionem spectant», la Sorbona pone un parágrafo y firma solemnemente, con Gerson, el 19 de septiembre de 1898 los veintiocho artículos de la carta del demonio que ella establece. Carta cuyo párrafo XVII precisa que con encantamientos, veneraciones y fumigenaciones se puede obtener respuesta del diablo, ya que Dios a veces le permite (Deute, XII) acceder así a las oraciones de los hombres (*Directorium Inquisitorum,* II, q. LXIII). Para Satán es el próximo gorro de doctor *honoris causa* de la Sorbona: es de justicia en estos tiempos epistémicos.

37. ¡Y quién responde! Ver nota 36.

38. Libro V, cap. XXIV. Citado in *Directorium Inquisitorum.*

39. Véase sobre este particular Herbert Haag: *Teufelsglaube;* pero también, más excitante y de mejor acceso, todo el *dossier* «Satán» in *Lumière et Vie,* 78.

clama que los demonios son ángeles que se han precipitado de lo alto de los cielos sobre las hijas de los hombres. «Para darles la belleza que no tenían, les revelaron los secretos de la naturaleza, el arte de adornarse, las otras artes, y la astrología. Abandonaron el cielo para contraer esa boda carnal»[40] . A los secretos de la naturaleza. La astrología. Pero también las matemáticas. ¿No está prohibido el cielo, dice Tertuliano tanto para los matemáticos como para sus ángeles?[41] El conjunto de los Padres apologistas, y con ellos dos colosos —Tertuliano y Orígenes—[42] saben a qué atenerse: los demonios revelan al mundo, y en este caso a las mujeres, los secretos de las ciencias y de las artes. Todo está dicho, querido Giordano Bruno. Hasta Agustín, pasando por Celso, Lactancio y Comodiano, se proclama el carácter espermático de la empresa de Satán; y la gran patrística reúne, sin muchos escrúpulos, en contra de la gnosis siempre presente, siempre inaprehensible pero, irremediablemente, anatemizada, a los demonios y a las mujeres en una misma condena del conocimiento de la naturaleza por sí misma. Es evidente que durante este largo período de lucha contra la gnosis, y por lo tanto, de exacerbación del monoteísmo, el viento sopla vertiginoso en las velas de la pandemonología. ¿Lo uno y lo múltiple aún y siempre?

Sitio para Agustín. Que, con Juan Crisóstomo, hace como que se sorprende porque se haya hablado de los ángeles que hacen el amor a las muchachas. ¿Cómo podrían hacerlo si no tienen cuerpo? No pueden hacerlo con sus formas angélicas, pero sí pueden hacerlo «con las de los silvanos e íncubos incorporados», Además, tiene cuerpo. Aéreo, pero físico. De lo contrario no estarían atormentados. Ahora bien, se quejan. Son unos *volatilia coeli*. Esto es por sus fantasías sexuales. En cuanto a la ciencia, les pertenece, ya que ésta es un atributo esencial de su naturaleza. Sobre este particular no se cede, las Escrituras obligan[43] .

Casiano puebla los aires con demonios. El cielo está repleto de ellos. ¿Es la expresión demasiado fuerte? Que se juzgue: «*Tanta spirituum constipatus esta aer iste*». Ellos ejercen su poder sobre los hombres. Pero, seamos serios: más aéreos que terrestres, no tienen la suficiente espesura física para permitirse ciertas privaci-

40. *De cultu feminarum*, 1.I, 2-4. P.L. t.I., col. 1305-1308.
41. *Ibídem.*
42. En particular in *Contra Celsum*, P.G., t. XI.
43. *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IV, 1, en la noción: Demonio.

dades con las mujeres[44]. Y aproximémonos a la Edad Media. La teología se afina. Paralelamente, prende el apofatismo. Diabólica o no, la naturaleza interesa. Parece terminada la época espermática de los ángeles, que conmueve la belleza de las mujeres. La amalgama está hecha, y perfectamente hecha, esta feliz época de transparentes simplificaciones, de judíos, de ídolos y de idólatras, y de paganos bajo la expresión genérica de «demonios». Y cuando se levanta el sol de las «sumas», los que escriben sobre la ciencia saben ser más equilibrados. Ya Agustín, pese a sus silvanos y a sus íncubos, insistía en la verdadera naturaleza del pecado de Satán: el orgullo. La Edad Media apenas innova en demonología: reitera en gran parte las tesis patrísticas y escriturarias. Hasta Tomás de Aquino, la naturaleza que Satán conoce es angélica. Mas es el ser del demonio en sí lo que interesa al dominico, la propia substancia del *mysterium iniquitatis* que quiere sacar a la luz del día. Resumiendo. Los demonios son infinitos, un tercio de las estrellas del cielo. Su poder es innegable, y su voluntad se obstina en el mal. Bien es verdad, *ex genere suo,* que son capaces de realizar buenas acciones; pero de forma deliberada sólo hacen el mal. Muchos de entre ellos no hacen todo el mal que quisieran. Toman un cuerpo humano que no pueden engendrar. Un demonio, sucesivamente íncubo y súcubo, no puede engendrar más. De hacerlo, engendraría a un hombre, ya que operaría *per semen viri*[45]. No más gigantes, pues. ¿La búsqueda del esperma? Un corolario. La entraña del *mysterium iniquitatis,* es el pecado de orgullo.

Con Duns Scoto, nos parece oír el eco de la creación espermática cuyo inmenso flujo llenaba la gnosis. Pero la eyaculación se «academiza»... En dos palabras, la posición del «Doctor sutil». ¿Es el orgullo, se pregunta, lo que pierde a Lucifer? ¿Cómo pensar el orgullo sin pensar la concupiscencia? ¿ Y cómo pensar la concupiscencia en el intelecto angélico en el instante antes de su caída? De una pura volición emana algo que más bien se parece a la lujuria, opina Duns Scoto. Lucifer, este espíritu de la luz, en cuanto estuvo creado y tuvo pleno conocimiento de la perfección de su propia naturaleza y de la perfección superior de la de su creador, se puso a desear a Dios, para complacerse en su deseo. Lucifer deseó a Dios, no por Dios, sino por sí mismo. Dios se

44. *Ibídem.*
45. Tomás de Aquino, en particular *in IV Sententiis,* 1, II, dist. VII y VIII.

resistió a ese deseo y Lucifer se puso a odiarlo. De tal suerte que el pecado de Lucifer se parece mucho más a la lujuria que al orgullo. Caído, el demonio levemente gnóstico de Duns Scoto sigue siendo el de las Escrituras y de los Padres: príncipe de este mundo, capaz de realizar buenas acciones, pero haciendo, probablemente, nada más que el mal.

Será preciso llegar a la conclusión, siguiendo la reflexión feuerbachiana y, sobre todo, stirneriana sobre los avatares de la teología, ¿que la Edad Media ha exorcizado el demonio... interiorizándolo? Sí, y no. Sí, si con esto se quiere decir que con el orden divino que se impone de ahora en adelante con todo el aparato ideológico e institucional de la *pax christiana,* la teología puede relegar el problema del anti-Dios en la exigüedad de un pequeño par de escolios. Duns Scoto y Tomás de Aquino liquidan el asunto en pocas páginas y construyen todo su discurso sobre Dios y el bien. Que Tomás —con Agustín por lo demás... y los evangelistas— crea en la posesión diabólica[46] en nada cambia el problema.

Pero la historia de las ideologías no coincide obligatoriamente con la de las «sumas». En efecto: expulsados de las «sumas», los diablos con que, como se recordará, Casiano llenaba los aires, están popularizados en los *exempla* y los *specula,* ilustran los sermonarios, están presentes en las discusiones entre bienpensantes y herejes, trepan por los laterales de las catedrales, se ocultan en los capiteles de los claustros, hormiguean a los pies del arcángel, edifican puentes; al no poseer más *el* Mundo, macrocosmos policiado, sino *ese* mundo, es decir, mi escarcela y tu trigo, las alforjas de mi vecino y el maderamen de la casa del maestro Patelin, el mostrador del comerciante y las velas de sus chalanas. Todas esas cosas que el sacerdote exorciza al bendecirlas. Pero que empiece de nuevo a exorcizar, y al año siguiente resultaría curioso. El demonio está por doquier. Feo como era, en el curso de los siglos XIII y XIV se vuelve hermoso: es más el maligno que el demonio. Atemoriza, pero se le tira del rabo en las «diabluras», esos «sanfermín» de la demonomaquia en donde se juega a tener miedo, y en donde verdaderamente se tiembla. Simplifiquemos: si los teólogos parecen no ocuparse más de él, el mundo, él, se

46. San Agutín: *De spiritu et anima;* 27; *De ecclesiasticis dogmatibus,* 50 P.L. t. XL, col. 799; t. XLII, col. 1221. Tomás de Aquino: *In IV Sententiis,* 1, II, dist. VIII, q. 1, a. 5 ad 6 um; *Sum. teol.,* la, q. CXIV, a 1-3.

ocupa. A fondo. Hasta que se vuelva omnipresente, y a veces de una sorprendente belleza, en el Renacimiento. Príncipe de este mundo, él lo organiza (contra la ascesis, la renunciación, la contemplación) con vistas a la realización triforme de la que la vieja patrística y la vieja gnosis identificaban sus partes: ciencias, sexo, placer. El orden divino se ha mostrado incapaz, con su paraíso al final, de integrar el orden del cuerpo. Y el cuerpo, que hiere la ideología *militante*, se queja de hambre y se fabrica una iglesia a su medida. Cuerpo, placer del cuerpo, ciencia de los cuerpos, inextricable y maravillosamente unidos en tal página de la gnosis, renacen, tras la noche de la Edad Media, inextricable y maravillosamente unidos. Tanto peor para ese sistema cerrado y archicerrado en que se había ya convertido el cristianismo romano, si toda contestación del orden que él imponía era designada como una señal del reino de Belial. Y tanto mejor para Belial si, pensándolo bien, se ha convertido en la pura imagen *antiteica* del hombre que desea, pero que triunfa. En pie. Ensordeciendo la historia con su grito estridente de revuelta.

Pero qué lejos está todavía el Hermoso Tenebroso, ¡del cual Bernard y Scheffer enarbolan el retrato! Mientras dura la noche medieval y Roma conserva la llave de la palabra y del signo, está de rigor el exorcismo. Llenas de rigor están la inversión de las funciones y la confusión de las prerrogativas. Inocencio VIII, Sixto IV, León X[47] (en plena Reforma) no cejan en lanzar en pos de ellos posesos, íncubos, y súcubos a obispos e inquisidores. Hay que darles a esos hombres y a esas mujeres que no tienen en cuenta las promesas del bautismo y la salvación de sus almas, y que con encantamientos se entregan a conjuraciones, practican escandalosos sortilegios de efectos terribles: hacen estériles a las mujeres, matan a las camadas de animales, impiden germinar a las plantas, estropean la uva en la cepa y el fruto en el árbol, vuelven impotentes a los maridos, hielan a las mujeres, matan a los niños, predicen el futuro, practican la magia de efectos extraordinarios...» Y etc., etc. Mujeres. Germinación. Magia. Influencia en la naturaleza y en los cuerpos mediante íncubos y súcubos interpuestos. La bonita y vieja trilogía —esperma, cuerpo, naturaleza— se ha convertido en el anuncio de un inmenso prostíbulo: la

47. Véase la colección de las Litterae Apostolicae que cierra el *Directorium Inquisitorum*. Conservamos aquí: una breve de Sixto IV (1473), Summis desiderantes effectibus de Inocencio VIII (1484), otra breve de León X (1521), y Dudum uti nobis de Adriano VI (1523).

Iglesia romana. Lástima que Roma tan sólo se acueste con el resplandor de las hogueras y que necesite sangre para el despertar matinal. Pero, a todo esto, ¿qué ha ocurrido con Belial? Provisionalmente es punto final. Suárez, ese gigante de la teología según Tomás, introduce de nuevo a Belial en la literatura, con todos los honores debidos a su rango. Dos libros enteros, el VII y el VIII, de su *De Angelis* le son dedicados exclusivamente[48] . ¿Para mofarse de sus mohines e ironizar sobre su desdicha? No. Sino para atribuirle el más delicioso de los pecados que jamás haya podido soñar cometer el más excitado de los nicolaitas: Lucifer ha deseado frenéticamente la unión hipostática del Verbo de Dios con su naturaleza angélica. ¡Pobre Lucifer! Dios Padre reservaba a la naturaleza humana el privilegio de esta unión. Lucifer nunca se consolará por ello. Pese a su reino sobre el género humano. Porque, sobre este punto indispensable al mantenimiento de la institución eclesiástica, la Iglesia no gasta bromas. ¿La prueba? El concilio de Trento, sesión V, canon I: «El hombre ha caído bajo la autoridad del Diablo»[49] . Entonces, Dios te guarde, Belial.

48. Ed., París, 1856.

49. Y Pablo VI, el 15 de diciembre de 1972: «El demonio es un ser espiritual vivo». Lo que causó honda pena a teólogos católicos y protestantes avanzados, que poco después se reunieron numerosos para celebrar una *Arbeitsgemeinschaft* en la Universidad de Tubinga y llegaron a esta *«ein wenig groteske» Situation, das Ernst Bloch den Teufel gegen Herbert Haag öffentlich «in Schutz nahm»...* (*Herder Korrespondez,* 27 de marzo de 1973, pág. 130). ¿Esto es todo? El muy serio diario *Die Welt* plantea la cuestión en primera plana de su número del 7 de agosto de 1976: *Quid de diabolo?*. Escritores y teólogos, obispos y neurólogos llenan con sus respuestas toda la página 7: y Belial sale bastante bien parado. Saquemos una conclusión: la Sorbona tenía razón. Ya a partir de 1398. Situación levemente grotesca: Ernst Bloch toma abiertamente al diablo bajo su protección, contra Herbert Haag.

4

DEL CORAZON GRABADO AL CUERPO MISTICO: NACIMIENTO DE UN ORDEN JURIDICO

por Pierre-Francois Moreau

Si es cierto que la teoría moderna del Estado nace en el *Leviatán** esto es sin duda a causa de la fuerza de una comparación: Hobbes piensa la sociedad como un *cuerpo* político. De todos modos, la metáfora no era nueva: el Occidente la había conocido desde los comienzos del cristianismo. Cierto es que en aquel entonces ésta no designaba al Estado, sino a la Iglesia. Pero aquella Iglesia era la comunidad entera, y no la sociedad limitada de los clérigos; la asamblea de los cristianos, cuerpo místico de Cristo, comprende todos aquéllos que más tarde, serán miembros del cuerpo político. ¿Habrán sido necesarios quince siglos de recorrido sobre sí mismo para que una metáfora idéntica se aplique a las mismas personas? En realidad, de unas a otras, grandes sobresaltos han provocado un sutil desplazamiento, desapercibido pero tenaz: la metáfora única ha presenciado la desviación del sentido de su acción.

* Véase la Antología de textos del Leviatán en Tecnos. Madrid, 1976 y la edición completa en Editorial Universitaria. Puerto Rico, 1978 y F.C.E. México, 1940. (N. del T.).

No basta con unir a los hombres para pensar el derecho y la sociedad: hay que saber, además, en qué lugar y mediante qué vínculos se les reúne. Para que haya un origen jurídico, es preciso que al derecho se le reconozca cierto contenido, es decir, que se le conceda en el espacio en donde se desenvuelve un mínimo de legitimidad (incluso limitada o cuestionada), lo que a veces se llama la «sociedad civil». Ahora bien, la mayor parte de la Edad Media se ha desarrollado bajo el signo de una doctrina que se negaba a organizar un espacio tal: lo transitorio era demasiado directamente reducido a lo esencial para poder solamente ser pensado. Sólo mucho más tarde se establecerá una filosofía del orden, que será reconocida lo suficientemente por los vínculos sociales para hacer de ello una teoría. Teoría que será severamente criticada por la constitución de las nociones de soberanía, de súbdito y de derecho subjetivo, que reconstruirán el orden sobre una nueva base: la voluntad de los individuos.

El Cielo y la Tierra

Sería harto fácil sostener que siete siglos han sido agustinianos: se produjeron bastantes luchas doctrinales y prácticas distintas, se dieron sobre todo bastantes situaciones, a las que San Agustín no se había visto confrontado, para que la realidad sea más matizada. De todos modos, ciertos presupuestos comunes se desprenden más bien de la concepción del mundo que de las tesis políticas o jurídicas precisas: lo que permite fundamentar referirnos a una *tendencia* agustiniana.

Recordando, en las *Confesiones,* su más tierna infancia, Agustín le agradece a Dios, no solamente el que le haya dado la vida, sino todo cuanto parece venir de los padres o del instinto: «Fui por consiguiente acogido, escribe, por los consuelos de la leche humana. Mas no era ni mi madre ni mis nodrizas las que llenaban sus mamas. Eras tú quien, por ellas, me dabas el alimento de mi primera infancia, según tus designios, que reparten tus riquezas hasta en las profundidades de la creación... Era un bien para ellas, el bien que de ellas recibía, y del cual ellas eran el instrumento sin ser la causa»[50] . La omnipotencia de Dios se afirma por doquier directamente, y si todas las cosas en este mundo,

50. I, 6 (tra. J. Trabucco).

comprendidos los hombres, son instrumentos sin ser verdaderamente causas, da la impresión de que toda está pendiente de su decisión, constantemente, sin intermediario: no hay naturaleza u orden de las cosas en la economía de la Salvación. El mundo sólo existe por lo que tiene encima de él; pero sobre todo: éste no tiene autonomía, incluso relativa o concedida. San Agustín no se contenta con afirmar la tesis cristiana de la Creación: le añade una filosofía de la inmediatez, en donde lo que es creado está tan marcado por su carácter transitorio que no tiene de ser y de acción nada más que en la medida en que está relacionado con la causa primera. La Creación se ha hecho de la nada, y por doquier aún hay casi-nada: comentando el texto del Génesis sobre la creación del cielo y de la tierra, Agustín subraya largamente que las cosas han sido por la voluntad divina sacadas de esta «tierra invisible», creada la primera, materia sin forma, caótica y casi la nada; lejos estamos de la *physis* griega; las formas que provisionalmente acceden a la existencia viven sólo bajo la presión o la amenaza de este casi-nada. La única razón de ser de la tierra, que la sustrae a la nada, es su relación con el cielo[51] .

En esta perspectiva van a elevarse, en cada sector de las actividades humanas, doctrinas que niegan el derecho de ciudadanía a todo cuanto no va directamente a lo esencial. En cuanto se derrumban el imperio romano y su cultura, estas doctrinas se ponen en práctica, y enuncian los principios en función de los cuales se procederá a expurgar la herencia latina. Durante toda la alta Edad Media éstas permanecerán incuestionadas y todavía luego, durante mucho tiempo conservarán su vigor: se tendría así un agustinismo político y eclesiológico: subrayan los papas que todo poder, espiritual o temporal, es válido en la medida en que proviene de ellos, cuyo poderío queda inmediatamente unido al de Cristo[52] . Un agustinismo literario: en el fondo sólo se justifica la educación que sirve para el estudio de la Biblia[53] . Un agustinismo

51. *Ibídem.*, XII, 4 a 9. E. Gilson observa: «Incluso en el orden puramente físico, la falta de eficacia de la naturaleza marca una especie de vacío que la eficacia divina viene a colmar». *L'Esprit de la philosophie médiévale,* Vrin, 1932, pág. 141).

52. Principalmente León el Grande (papa del 440 al 461) que fue el primero en reivindicar la *plenitudo potestatis;* Gelasio, quien a fines del siglo V distingue poder espiritual y temporal, concediendo sólo al primero la *auctoritas;* Gregorio el Grande (papa del 590 al 604), que teorizó la preponderancia moral del papado en la sociedad.

53. En una carta a Didier, arzobispo de Viena, Gregorio el Grande le reprocha que él mismo enseñe la gramática. Ello no significa, por otra parte, que esta enseñanza en sí es punible: el mismo papa dice en otro lugar que tan sólo deben estudiarse las artes liberales con vistas a la comprensión de las Escrituras.

filosófico: vano es el conocimiento natural si sirve al cultivo de las ciencias por sí mismas: una teoría, que aísla, aunque sea provisionalmente de la fe, es más peligrosa que útil[54] .

¿Hay, en tales concepciones, sitio para el derecho? Veremos cómo nace un *agustinismo jurídico* que dará cabida al Estado, al derecho y a la ley en esta filosofía de la inmediatez; para un pensamiento a los ojos del cual el hombre es toda una pieza, el derecho se orientará hacia la moral: se dirigirá a los vicios y a la virtud, a la intención y a la pureza del corazón, mucho más que a la realidad social y a la técnica jurídica. La primera consecuencia será por tanto el olvido del derecho romano.

La segunda es que la sociedad queda reducida al Estado, y éste a una función represiva. El Estado no podría sacar de sí mismo su propio valor; juzga en función de la justicia, que está por encima de él. Argumento a menudo repetido desde San Agustín: si lo justo, como pretenden los romanos, consiste en atribuir a cada uno lo que le corresponde (*suum cuique tribuere*), ¿entonces cuál es el valor de este Estado que no atribuye a Dios el primer puesto, que es el suyo?[55] El Estado nada más saca su justificación de lo que está por encima de él: no es natural. Esto implica dos conclusiones:

1.º *Sobre el poder de Estado:* al perder toda racionalidad propia, queda alistada al servicio de Dios de dos maneras; pese a él, realiza de todos modos los designios de la Providencia; por otra parte, a sabiendas puede ponerse al servicio de las leyes divinas. También en política, la tierra se ordena con el cielo.

2.º *Sobre las relaciones entre los hombres:* si la cúspide de la sociedad tan sólo puede justificarse por lo que está por encima, es porque nada hay debajo: profundamente, no hay naturaleza social. Las relaciones entre los hombres son demasiado transitorias para que exista verdaderamente ese lugar que es la sociedad, y en donde podría ejercerse el derecho. Estas cosas no tienen suficiente contenido para tener un estatuto: casi no son cosas.

Si no está el derecho en las relaciones entre los hombres, éste estará en los comportamientos;puesto que relaciona las acciones

54. San Agustín proclama la vanidad de las ciencias profanas; pero antes de él, y con más violencia, San Ambrosio atacaba a los filósofos; los antidialécticos de la Edad Media, como Pedro Damián, se acordarán de ello.

55. *La Ciudad de Dios,* XIX, 21.

humanas con el Creador, se las juzgará en función de las normas que él mismo ha enunciado, directamente o no. Lo que se considera derecho es, por consiguiente, un conjunto de *leyes*, y más bien leyes religiosas y morales que leyes propiamente jurídicas. Robar, matar, cometer adulterio, comer carne en Cuaresma o no observar la caridad son igualmente faltas contra los decretos divinos; a partir de las Escrituras pueden deducirse la prohibición y la sanción. Por otra parte, muy pronto se ha elaborado una teoría que permitía poner algo de orden en la multitud de reglas, y el recuperar ciertas conclusiones de la moral pagana (estoica sobre todo): Dios ha dado a los hombres, sucesivamente, tres leyes que se suceden sin anularse: la ley *natural*, anterior al pecado, pero que sigue siendo válida después de él, oscurecida, mas no perimida;la ley *judaica*, fruto de la Alianza con el pueblo de Israel; la *nueva* ley, de reconciliación, aportada por Cristo.

La ley natural es, por consiguiente, la única huella de un orden universal puesto que ésta es igualmente aplicable a los paganos. Ahora bien, esta ley, común a todos los hombres, no se encuentra en modo alguno en las cosas, en el orden social: está grabada en el corazón del hombre. Ya lo había dicho San Pablo, y los Padres harán amplio uso de su autoridad: «Cuando faltos de la ley los paganos cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, muestran la realidad de esta ley inscrita en su corazón; prueba de ello el testimonio de su conciencia, así como los juicios interiores de condena o de elogio que pronuncian unos sobre los otros[56] . En el propio fondo de la legalidad encontramos de nuevo el vínculo irreemplazable del hombre con Dios, por intermedio del orden, grabado por el segundo en el corazón del primero: último medio de negar el vínculo social, puesto que permite alistar incluso las buenas acciones de los paganos al servicio de una divinidad que creen ignorar. Pareciendo ignorarla, ellas aún le dan más fuerza. No se trata de una mera cuestión de apologética: la coexistencia de varias religiones, o de creyentes y de no creyentes, es sólo una necesidad que fuerza a las teologías a pensar las relaciones jurídicas; aquí esta posibilidad queda excluida. El recurso a la ley natural cierra la puerta al derecho. No solamente respecto a los paganos, sino con mayor motivo entre los cristianos.

¿Quiere ello, por encima de todo, significar que sólo hay vínculos inmediatos entre el hombre y su Creador puesto que a la

---

56. San Pablo, Rom., II, 14-15.

ciudad terrestre le falta consistencia? Existe otra ciudad, en la que, pese a todo, se encuentran los hombres: pero no es la que —más alto— forman los cristianos en su unidad con Cristo: aquí, hay en realidad algo que se parece a una ciudad, mas el vínculo que en ella une a los miembros no es el *jus* romano, es el bautismo. Una vez más es San Pablo quien da el ejemplo: «Porque al igual que el cuerpo es uno y tiene varios miembros, escribía a los cristianos de Corinto, y que todos los miembros del cuerpo, pese a su número, no forman sino un solo cuerpo, así ocurre con Cristo. A todos en efecto se nos ha bautizado en un mismo espíritu, para formar un solo cuerpo»[57] . Esta afirmación no sólo sirve para marcar una línea de demarcación entre los cristianos y los otros; incluso cuando ya no haya más paganos, incluso cuando el imperio haya cedido el puesto a la Cristiandad, subsistirá la distinción de los dos órdenes; uno, sólido y espiritual, constituido por el cuerpo místico de Cristo: si en él los hombres se sienten unidos, es en un reino supra-humano; otro, débil e incierto: el de las apariencias temporales, en el que los cristianos se conforman con una ley en ellos grabada en su origen, y con otras que la Iglesia y el Estado les transmite. Entre los dos, no hay un espacio en el que pueda instaurarse un derecho separado de la moral y de la religión.

Esta configuración teórica domina en los tiempos de Carlomagno y los de Otón, ella todavía penetra en el siglo XII el *Decreto de Graciano* y los cuatro libros de sentencias de Pedro Lombardo; ella, sobre todo, durante mucho tiempo informa la práctica jurídica. La Cristiandad acaricia una concepción sacral del derecho.

El orden de las cosas

Si el agustinismo jurídico pudo satisfacer las exigencias de la vida durante la alta Edad Media, iba a encontrarse con adversarios en cuanto se desarrollaron las ciudades, los intercambios, y se volvieron más complejas las relaciones sociales. En Bolonia renace el derecho romano y, paralelamente, se ponen por escrito las costumbres de las distintas regiones. La «sociedad civil» con su autonomía pesa sobre las estructuras sacrales. El concepto de

57. I Cor., XII, 12.

relación inmediata de todas las cosas con el cielo estalla por doquier. Se busca un pensamiento del derecho, que encontrará su aparato conceptual en la noción de *naturaleza*. La mejor expresión es, sin duda, la que brinda la síntesis de un teólogo: Santo Tomás de Aquino.

Se ha sostenido que si Santo Tomás ha descubierto ciertas concepciones del derecho romano, ha sido merced a Aristóteles. Al menos, la noción de naturaleza, tomada en préstamo a la filosofía griega, le permite introducir cierta distancia en la organización del mundo. En él, Dios no actúa siempre directamente: hay un orden en las cosas y, en cada uno de los dominios, los acontecimientos se desenvuelven según un fin propio. Bien es verdad, que este sistema de los fines es, en su conjunto, orientado por la Creación y la Salvación, pero no hasta el extremo de borrar cualquier otra significación. El tejido del universo se ha aflojado un poco[58] .

El primer paso consiste en reconocer la naturalidad del orden social. Espontáneamente el hombre se agrupa en ciudades. De nuevo se toma el modelo de la *Política* de Aristóteles: permite éste relegar a segundo plano la noción de pecado. Los Estados entonces ya no son más bandidismos, ni castigos divinos, ni incluso el mínimo de autoridad necesaria para forzar al hombre a perseverar en la buena senda o a no dar malos ejemplos al prójimo. Se convierten en una forma espontánea de manifestación de la vida humana. «Es inherente a la naturaleza humana que el hombre sea un animal social»[59] , a diferencia de la mayoría de los animales, que están hechos para vivir solitarios. Si la naturaleza, en efecto, ha dado a los animales instintos, medios de defensa o al menos la rapidez en la huida, «el hombre en cambio ha sido creado sin que la naturaleza le procure nada de todo esto; pero en su lugar, se le ha dado la razón, que le permite preparar el resto mediante el trabajo de sus manos, para lo cual no basta con un solo hombre». El trabajo razonable, propio del hombre, lo

58. Una vez más Gilson, que a menudo vuelve sobre este paralelo. Comparando aquí a Santo Tomás y a San Buenaventura escribe: «Nada tiene la naturaleza tomista que no provenga de Dios, mas, una vez constituida por Dios y asistida por El, contiene en sí misma la razón suficiente de todas sus operaciones. La naturaleza buenaventuriana no ha recibido bastante base de Dios para que la influencia divina general logre llevar a cabo sus operaciones más elevadas», *La philoshopie de Saint Bonaventura,* 3.ª ed., Vrin, 1953. Edición castellana *La filosofía de San Buenaventura.* Desclée de Bouwer. 1948. (N. del T.).

59. *De Regno,* I, 1.

destina, por consiguiente, y de cierta manera, al estado social, el individuo aislado no podría procurarse solo los medios necesarios para la vida. Pero esto no es todo: no se requiere a la comunidad solamente con vistas a la aplicación de facultades razonables pra el trabajo, sino que lo es también por la búsqueda racional en sí. El hombre alcanza el conocimiento de lo que le es necesario (medicina o demás), «pero no es posible que con su razón el hombre alcance a todas las cosas de este género»: una vez más la sociedad se justifica con rasgos positivos. El hombre tiene razones teóricas y prácticas de vivir en un Estado. Este se refiere por consiguiente a la institución primera de la naturaleza, y no a una consecuencia del pecado. La salvación no desaparece del horizonte, mas la búsqueda de las cosas necesarias para la vida constituye un fin en sí, que requiere medios específicos.

Una vez que el Estado ha sido reducido a la positividad de la naturaleza, el segundo paso consistirá en sacar una función propia del derecho que tenga precisamente como vínculo este orden social: la comunidad humana. Por supuesto que Santo Tomás cita, él también, las leyes naturales, pero éstas son del dominio de la moral. Incluso el derecho es muy otra cosa: tiene como función, según el axioma romano, el atribuir a cada uno lo que le corresponde.Lo que implica no ya una colección de preceptos y de sanciones, sino un cierto análisis de la realidad social. Así, el derecho matrimonial y familiar no se limitará más a enumerar las leyes del Pentateuco o aquéllas que han añadido los Evangelios, San Pablo y los Padres. Se tratará, mediante el estudio de los datos naturales, establecer la tendencia inmanente de la institución familiar; se excluirán las desviaciones en las que se pervierte la naturaleza (poligamia, etc.); y sólo en base a una estimación de ese género se podrá leer en el orden de las cosas el fundamento de las leyes positivas. Todavía seguirán éstas sometidas al cambio, ya que el mismo fin puede, en distintas circunstancias, realizarse por medios diversos u opuestos (así la poligamia de los patriarcas judíos no era anti-natural). Se observará por tanto, de un lado, que el método permite una gran flexibilidad, en nombre de la relatividad de las situaciones concretas; del otro, que esta doctrina, que no pone a la ley en el origen del derecho, permite, paradójicamente, multiplicar las leyes humanas: pero ellas intervienen como consecuencia del derecho.

Tenemos, por consiguiente, a la vez un lugar en donde desenvolver el derecho y un orden en el que éste se inserta espe-

cíficamente. La tenaza del cuerpo místico y de la ley grabada en el corazón del hombre ha terminado por abrirse. Con todo no hay que engañarse: pese a la ruptura con la tradición agustiniana, no se trata de un derecho «moderno», de un derecho de tipo subjetivo. Está enraizado en el corazón de las cosas, y el orden humano se integra en la armonía general de la naturaleza; es esta naturaleza la que precisamente le otorga permanencia y por consiguiente el derecho de ser pensado por sí mismo. A partir de ahora la puerta está abierta a un pensamiento autónomo. Se puede conocer el derecho sin haber leído los Evangelios. Sin embargo, incluso si estas tesis tienen un aire más laico que las de San Agustín o de sus sucesores, no son incompatibles en modo alguno con la religión; mas presuponen una distinción entre orden natural y orden sobrenatural, y le confieren al primero, pese a que se trata de cosas transitorias, el mínimo de valor necesario para que las relaciones entre los hombres puedan erigirse en orden.

En el marco de este orden pueden insertarse las leyes positivas, de las que hemos visto más arriba que la doctrina justificaba la existencia. La ley está definida como «una ordenanza de la razón con vistas al bien común, establecido por quien tiene la responsabilidad de la comunidad, y es promulgada»[60] . Se trata de la razón, y no de la voluntad: el principio de la ley se lee en la naturaleza de las cosas, y no en la voluntad humana; ella es, por consiguiente, en primer lugar, un acto de la inteligencia que detecta el fin de la ciudad: el bien común. Por supuesto que hay una parte de contingencia en la ley definitiva, en la que interviene la voluntad del que la promulga. Pero es relativa. Estas leyes son a la vez las conclusiones de un orden natural y la obra del hombre: no están por ello manchadas con el pecado, con tal que hayan sido bien hechas. Y tocamos aquí otra consecuencia; si el que tiene la responsabilidad de establecer y promulgar las leyes lo hace mal, es decir, que se comporta como un tirano, ¿qué hay que hacer? Santo Tomás adopta una posición matizada, pero que admite que, en ciertas circunstancias, se le puede derrocar. Nuevo distanciamiento respecto al agustinismo: para éste, en el fondo todas las leyes humanas son iguales, y si la Iglesia puede excomulgar y quitar al rey como a cualquier otro cristiano, los súbditos por su parte tienen que obedecer a las leyes, sean éstas las que fueren. La

---

60. *Suma teológica,* Ia, IIae, qu, 90. Véanse las ediciones de Espasa Calpe (1973) y de la Editorial Católica (1959). (N. del T.).

desobediencia al rey excomulgado es un deber religioso y no un derecho político. Al contrario, el tomismo, fundando la sociedad sobre el orden natural, permite condenar al poder que se aparte. Se puede, por tanto, de ahora en adelante perder la dirección del Estado por razones temporales.

Lo que separa a esta doctrina, y la ideología que la hace coherente, de las que durante tanto tiempo habían impuesto su norma, es harto apreciable. Pero es preciso igualmente mostrar lo que las separa del individualismo moderno. No se trata sencillamente del hecho de que subsista un orden sobrenatural por encima del orden natural: porque podríamos decir otro tanto referente a Suárez, a Grocio o incluso a Hobbes. La diferencia se debe más bien a esto: en Santo Tomás, la naturaleza, el orden se remiten a los vínculos que existen entre todas las cosas que nunca vienen a concentrarse en un solo punto; la importancia que se concede a los individuos (y es grande) nunca lleva a olvidar sus relaciones con todos que les sobrepasan.

a) sea cual fuere el valor propio de la ciudad o de la ley, la noción de *soberanía* está ausente del sistema: el poder de dar o de quebrar la ley es demasiado absoluto para encontrar puesto en la organización de los fines que funda el gobierno. El que promulga la ley tiene una parte de iniciativa, pero no puede actuar arbitrariamente: está unido por la búsqueda del bien común;

b) el orden de las cosas no está sometido a la voluntad individual; esta última no es, por otra parte, el poder radical para instaurar un orden nuevo que vendría más tarde: no es más que la cúspide de una jerarquía bien regulada de apetidos. No es el acuerdo de los hombres el que funda el derecho a la existencia de la ciudad: la cuestión de saber lo que convierte a un pueblo en pueblo que no tiene una orientación, a partir del momento en que se contempla a ese pueblo como a una realidad natural: éste preexiste a los individuos que lo integran.

Este pensamiento del orden y de la distinción de los dominios que encuentra su mejor exponente en Tomás de Aquino, impregna a toda la gran época de la Edad Media: encontramos la misma tendencia no solamente en el nacimiento del derecho romano (que culmina con la Gran Glosa de Acursio), sino también en el pensamiento de Sigerio y en la arquitectura gótica[61], y unos años

61. Véase E. Panofsky: *Architecture gothique et pensée scolastique,* Ed. de Minuit, 1967; A. Scobeltzine: *L'art féodal et son enjeu social.* N.R.F., 1973.

después en el método de Bartolo y de los posglosadores. Si los discípulos de Santo Tomás adoptan posiciones diferentes con ocasión de los grandes conflictos que dividen a la Cristiandad, conservan al menos su método; Juan de París, que modificará sus conclusiones al servicio de los reyes de Francia, recurre a la distinción entre dominios espiritual y temporal para acabar de arruinar al agustinismo político. Si después de él hay quien todavía es partidario de la teoría de los dos poderes[62] , es para interpretarlo en un sentido muy restrictivo; ella no permite más que una dominación indirecta, ocasional de lo espiritual sobre lo temporal; su autonomía esencial permanece incuestionada: y es que se había alcanzado un punto del que no se puede volver.

La causa del derecho

Pero, a medida que se instalaba el orden del apogeo de la sociedad feudal, se ponían en acción las fuerzas de su disolución. Crecimiento del Estado, importancia de los mercaderes y de los parlamentos, aparición del individualismo, todas esas fuerzas socavan el mundo en el que viven. Se está gestando otra época: la de la soberanía y del derecho subjetivo. Serán precisos varios siglos, de Nogaret y Felipe el Hermoso a Bodino, y de Duns Scoto y Guillermo de Occam a Suárez y Hobbes para esbozar definitivamente la imagen, pero a partir de la época a caballo del siglo XIII y XIV se inicia su constitución.

De un lado, los legistas de Felipe el Hermoso que afirman el poder absoluto del rey, extendiendo sus poderes contra la Iglesia y la feudalidad, y justificando todas sus decisiones[63] , contribuyen a crear la idea de una autoridad suprema del Estado, de donde emanan leyes válidas en todo el territorio nacional, el cual por otra parte sólo depende de esa autoridad (cuestión que originó la lucha entre el rey y el papa Bonifacio VIII)[64] .

Del otro, por la misma época se comprueba un hormigueo de distintos movimientos, imbricados y caóticos: comunas, corporaciones, multitud de cartas y de contratos jurados, compromisos y

62. «El Santo Imperio», págs. ....

63. El axioma «*quod principi plauit legis habet vigorem aut valorem* (lo que al príncipe le parece bueno tiene valor y vigor de ley)».

64. Felipe el Hermoso se negaba a que saliera del reino el dinero que provenía de los impuestos vertidos a la Iglesia.

derechos adquiridos, usurpaciones y defensa de colectividades, nacimiento de la representación política[65] : tantas prácticas jurídicas reales, que están permitidas, sin duda, por la filosofía del orden, pero que se emancipan de ella, la sobrepasan y la sacuden: en lugar de una armonía jerarquizada surgen iniciativas múltples que provienen de los propios agentes, ciudades, grupos sociales o individuos. El orden se deshace tanto por abajo como por arriba.

La revolución teórica que se ocupará de tener en cuenta esta doble evolución histórica se realizará naturalmente bajo el signo del nominalismo. Mientras que los conjuntos reales se desmoronaban, la filosofía desmontaba los conjuntos lógicos: la especie, el género no existían, sino sólo los individuos; lo propio ocurría con la ciudad, para Guillermo de Occam y sus discípulos[66] , ésta no tiene existencia real, sino que se reduce a los individuos que la integran. De entre sus sucesores, algunos podrán criticar al nominalismo lógico (que será el caso de la segunda escolástica, en el curso del siglo XVI), pero conservarán el nominalismo jurídico: el todo no preexiste a las partes: las ciudades existen bien, pero están formadas por individuos que son las realidades originarias. De este origen hay que deducir el resto.

El derecho natural en el sentido de Santo Tomás se desmorona lentamente: en efecto, si todo cuanto sobrepasa a los individuos se hace impensable, un orden que los envolvería naturalmente para asignarles un puesto en la naturaleza y la ciudad no tiene más razón de ser. En su lugar viene a insertarse la ley concebida como mandamiento, y no ya más como consecuencia de la naturaleza de las cosas. Mandamiento de Dios en Duns Scoto, en el que todavía se oyen ecos agustinianos; más a menudo mandamiento de los soberanos, en la medida en la que el Estado acapara la autoridad cada vez más. En un sentido, esta variación puede parecer un paso hacia atrás: la reducción del derecho a la ley repite desplazándolas las doctrinas de la alta Edad Media.

Pero, al mismo tiempo, vemos afirmarse en la teoría, los múltiples derechos de los gobernados, que no encontramos en el

65. Ver el análisis de G. de Lagarde en *La Naissance de l'esprit laïque*, t. IV.

66. Occam es un poco el teórico de todas las oposiciones que se manifiestan en los albores del siglo XIV: convocado en Aviñón porque sus tesis filosóficas parecen heterodoxas, llega a la ciudad en el momento en que los dirigentes de su orden (es franciscano) entablan un conflicto con el Papa sobre la cuestión de la pobreza; huyendo con ellos, llegará a la corte de Luis de Baviera, a cuyo cargo tomará la defensa del imperio contra la pretensiones de la Santa Sede. Filosofía, teología y política se conjugan en él, unidas por la cuestión de súbdito.

agustinismo; frente al poder creciente de la cúspide de la sociedad (y más bien de la cúspide temporal que de la cúspide espiritual), su base adquiere cierto vigor jurídico: todos sus miembros son súbditos de derecho, guardan en el corazón no solamente la ley natural, sino además en su individualidad *derechos naturales*. Y en primer lugar el primero de todos: el de poseerse a sí mismo, cuando este tema haya adquirido suficiente amplitud, todos los temas estarán relacionados con él. Así, la palabra *jus* cobra un nuevo sentido, que no es el de repartición objetiva y justa de las cosas (*id quod justum est*) que tenía en los romanos y en Santo Tomás, ni el de poseer ellos mismos; cuando este tema se haya enraizado, en lo sucesivo, en el poder del individuo no en su potencia propiamanete individual, sino en un poder de orden moral (*potestas* o *facultas moralis,* dirán Driedo, Suárez, Grocio). Una vez que el antiguo conjunto natural de la ciudad quede diseminado así en individuos, se planteará el problema del lazo jurídico. Los súbditos con derechos, teniendo cada uno de ellos su poder originario en el mundo, ¿cómo reunirlos? Ya que en última instancia es preciso que se haga, aunque sólo sea para firmar contratos que se multiplican, y organizar esas asambleas de estados, esas reuniones de oficios, esas delegaciones que hacen a la sociedad civil cada vez más compleja y que cada vez le conceden mayor peso político. Es preciso por tanto llegar a pensar un nuevo tipo de orden que no sea, ni la simple inmediatez, ni la naturaleza.

Veremos entonces la vieja metáfora del *cuerpo místico* que invita de nuevo a cumplir una misión, pero para un amo muy distinto del que tenía en sus comienzos. Ella no designará más a la comunidad de los bautizados, sino al conjunto de los súbditos jurídicos. Los hombres ya no sobrepasan más al orden común de la naturaleza en el campo de la Salvación, sino que es en el del comercio. Y hay que interpretar «místico» como algo opuesto a lo «físico»[67] : porque el cuerpo del individuo o del animal está asentado en la naturaleza de las cosas, mientras que el de la sociedad no tiene ninguna referencia: es obra de los súbditos. En la naturaleza éstos están separados, como lo estaban en el pensamiento de la inmediatez, de Agustín a Pedro Lombardo; pero si en ambos casos se encuentran de todos modos unidos, en otro lugar que no

67. La prueba, Suárez utiliza dos términos para designar a la comunidad en la que se ejerce el poder de Estado: *corpus mysticum* y *persona ficta*.

sea la naturaleza, están en distintos sitios, incluso si son revelados por una misma imagen. Era la relación con el Creador lo que organizaba la ciudad celeste mientras que el derecho se borraba en una moral de intención y del comportamiento individual; ahora, en cambio, se produce lo contrario: el derecho cobra una autonomía y una laicidad cada vez mayores, al extremo que la política acabará por ser pensada en categorías de derecho privado (del sujeto del contrato), y en el transcurso los vínculos de la criatura con el creador tienden a devenir un asunto individual; la época en que nace el sujeto jurídico es también la de la *devotio moderna*, en la que la mística relega a segundo plano la preocupación por la ciudad celeste.

De manera, que no se subrayará nunca lo suficiente la importancia del desplazamiento que afecta al cuerpo místico. No solamente se remite éste a los acontecimientos que se han producido en las instituciones (y son inmensos), sino que sobre todo indica cómo la ideología toma en cuenta estos sucesos. La persistencia del término oculta y revela a la vez la revolución teórica: lo que antaño guardaba una relación con el atomismo espiritual y con la nada jurídica sirve ahora para pensar una unidad política fundada en el atomismo jurídico.

El Estado, de mal necesario se ha convertido, en quince siglos, en comunidad perfecta. Bien es verdad, que esta comunidad tomará fuerzas para existir muy distintas unas de otras: la misma ideología inspirará doctrinas cuyas conclusiones a menudo estarán opuestas. En Bodino, toda la soberanía está concentrada en la persona del monarca, y no está claramente diferenciada la distinción entre el Estado y una comunidad como la familia. En Suárez, al contrario, se hace la distinción, pero el teólogo jesuita admite todavía una limitación de la soberanía, mediante el poder indirecto del papa. Se le reconoce en el carácter artificial del Estado que está asociado en el pensamiento de Hobbes con el poder absoluto. De Locke a Rousseau se efectuarán otras revisiones. Pero sean cuales fueren las divergencias de esas doctrinas entre ellas, nacieron todas, en su raíz, en esa historia titubeante, a comienzos del siglo XIV, cuando los franciscanos se refugiaron en casa de Luis de Baviera y soñaban con otro orden del mundo.

Arquilières, H.-X.: *L'Augustinisme politique,* Vrin, 1934.
Lagarde, G. de: *La Naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age,* Edition Béatrice.
Pacaut, M.: *La Théocratie: L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age,* Aubier, 1957.

Hay que citar aparte las obras de Michel Villey, ya que sin sus trabajos no se hubiera podido escribir este estudio:

Villey, M.: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit,* Dalloz, 1962.
—*La Formation de la pensée juridique moderne,* Montchrétien, 1968.
—*Critique de la pensée juridique moderne,* Dalloz, 1976.

CAPITULO III

LA IDEOLOGIA COMUNITARIA Y LA ETICA DE LOS NEGOCIOS

1

LA *UNIVERSITAS:* EL IDEAL COMUNITARIO, MODERNIDAD Y ARCAISMO DE UNA IDEOLOGIA

por Gérard Mairet

¿En qué sentido cabe hablar de una ideología de la *universitas?*

Con el término *universitas* la Edad Media latina, en el curso de los siglos XII y XIII, expresa el concepto de comunidad. *Universitas* traduce el concepto de una totalidad homogénea ordenada bajo un principio de unidad. La palabra designa por consiguiente toda una forma de asociación cuya expansión, como se sabe, favoreció particularmente la Edad Media. Voz que ha salvado el tiempo hasta alcanzarnos y cuando nos referimos a la Universidad, o sea, a una unidad de enseñanza superior, es al Occidente medieval al que debemos esta designación. En aquel entonces, la *universitas* no se circunscribía únicamente al estudio, sino que afectaba igualmente a las distintas comunidades que integraban la estructura social del medioevo en general. Se trata de una representación de la colectividad, de sus modas, una representación

que tiende a comprender el principio de toda vida comunitaria. Significa que la noción de *universitas* se aplica tanto a la Iglesia —conjunto de fieles—, como a las asociaciones de mercaderes o a las sociedades de intelectuales. Ella es la categoría más importante de la colectividad medieval.

Así podemos referirnos a una ideología de la *universitas,* puesto que bajo ese sustantivo abstracto se denomina al conjunto de representaciones ética, política y jurídica de la vida civil. Decimos «sustantivo abstracto», ya que el término evoca menos una asociación empírica cualquiera —agrupación de hombres, de cosas o de animales—, que a su cualidad de formar una totalidad *una,* una entidad que tiene en sí misma su principio de existencia ya que no de institución cuando ésta ha sido reconocida. Bien es verdad que una agrupación de animales, un rebaño por ejemplo, en modo alguno podría decirse que proviene de la vida civil; aunque no deja por ello de ser una *universitas.* Este ejemplo indica que, antes de convertirse en la noción que permite representarse a la sociedad (o a las sociedades), *universitas* se remitía a la idea de la totalidad abstracta, independientemente de los individuos que la integran. Dimensión que los siglos XII y XIII conservan para convertirla en característica y definición de toda asociación civil y temporal. Esta abstracción ponía todavía por testigo lo que significaba la *universitas* corrientemente en la alta Edad Media «el mundo». Todavía en el siglo XII, el sentido que se acepta es el de «cosmos»: el mundo como totalidad. Por aquel entonces se desarrolla la especulación en el marco de la economía general de la Creación.

Pierre Michaud-Quantin, especialista de esta cuestión, de quien tomamos aquí nuestras referencias, escribe: «Al abordar las especulaciones doctrinales cuyo desarrollo e intensificación marcan el "Renacimiento del siglo XII", la significación que se acepta y que corrientemente darán los autores a la palabra *universitas* es la de cosmos, mundo entero, en el que reinan el orden y el esplendor que en él Dios ha realizado. Abelardo y San Bernardo utilizan este significado con una coincidencia que subrayan las divergencias de sus respectivas posiciones personales. La Ley eterna, dice el abate de Claraval, es la reguladora de la *universitas,* mientras que el maestro parisino afirma que se ha tenido razón de ver en el Espíritu Santo el alma del mundo y de la vida de la *universitas*[1] ». La

1. Pierre Michaud-Quantin: *Universitas,* París, 1970, pág. 20.

universitas es por tanto aquí el universo tal como Dios lo ha creado. Por consiguiente es la idea de un orden que está contenido. No es un al que se observa; de algún modo queda sustraído de la forma de la *universitas:* ésta es una totalidad que existe al margen de las partes que la constituyen. De manera que el bien no se impone a los individuos como tales, sino que emana de la *universitas,* y así cada uno tiene que hacer un esfuerzo para actuar en la perspectiva de la *universitas* y no en la suya propia.

Ese mundo ordenado, ese mundo creado por Dios no es la única acepción del término. Ya lo hemos visto, se aplica igualmente al conjunto de hombres o de cosas. Para devenir una ideología jurídica, ética y política, para que se tengan que detectar la significación a nivel de la Cristiandad o más bien el «pueblo de los fieles». En efecto, la ideología de la *universitas* se manifiesta mejor cuando se trata de definir el estatuto *temporal* de tal comunidad. Sin embargo, no es una paradoja verla formarse en el marco de la reflexión doctrinal tendente a definir el conjunto de los cristianos. Un conjunto como el de la Iglesia se contempla desde el punto de vista de su extensión y de su organización en lo temporal. Como lo prueban los diversos ejemplos que hemos dado más arriba del uso de la voz *universitas,* si bien es cierto que su utilización para designar a la Iglesia no es exclusiva. Aunque ésta sea capital. En efecto, la concepción que hace de ésta una *universitas,* totalidad específica ordenada y jerarquizada como un «mundo», la hace al mismo tiempo una sociedad. Podemos ya observar que el siglo XIV, en la persona de Marsilio de Padua, se dedicará a demostar que la Iglesia *no es* una «sociedad». Motivo por el cual es esencial ver cómo la Iglesia es pensada —si ella no se piensa a sí misma— como *universitas:* a la par que adquiere una existencia «civil», valga la expresión.

De todos modos aquí conviene señalar que no pretendemos aportar nada nuevo en lo que se refiere a esta importante cuestión: nuestra deuda es total respecto a la obra de P. Michaud-Quantin. Solamente intentamos —a través de su obra— apreciar lo que hay en los siglos XII y XIII de verdadera ideología de la comunidad social y civil en lo que ésta es detectable a partir de la noción de *universitas.* Tentativa ésta que se impone tanto más por cuanto, pese a sus aproximaciones necesarias —o a causa de ellas—, en vano se buscaría mención de ese término en este o aquel manual de historia de las instituciones o de las ideas políticas. Sea lo que fuere, este trabajo de interpretación no es

posible, no hay duda, más que en la perspectiva histórica. Precisamente, sólo cuando se desarrolle, a partir del siglo XIV, *una ideología de la sociedad civil* y, simultáneamente, cuando se precisan las premisas de una ideología de Estado, el movimiento comunitario y su expresión conceptual cobrarán, en la *universitas*, retrospectivamente, una significación ideológica. Lo que es tanto más cierto, *a contrario*, cuando Michaud-Quantin, pese a que cita muchos textos en los que se señala esta palabra, escriba sin embargo que su uso no es muy extendido. Si a ello se le añade su aparente polisemia —no solamente aparente ya que fueran los que fueren los objetos a los cuales se aplica la noción, es siempre la idea abstracta de totalidad *una* la que queda por ella designada—, vemos que la *universitas*, más allá de su propia tecnicidad, es la representación mayor de la vida civil en la época medieval. No hay, en efecto, colectividad, colegio, agrupación, resumiendo, comunidad que, para tener derecho a la existencia social reconocida, no tenga que poseer el estatuto de *universitas*. Esta es entonces la regla constitucional de la estructura social, también es el concepto del vínculo social. En este sentido se puede hablar, o tratar de hacerlo, de una ideología comunitaria.

Corpus, societas

Ver en la Iglesia una *universitas* es algo perfectamente posible por cuanto el propio cosmos, criatura de Dios, es una *universitas*. Mas, del mundo a la Iglesia, el paso se realiza por otra comunidad: la del género humano. Este paso no es cronológico sino conceptual. La *universitas fidelium*, o universalidad de los fieles, es la Iglesia en el sentido en que ésta es la comunidad formada por el «género humano» que ha recibido la revelación. Así pues, para pensar la Iglesia como totalidad, era preciso definir al género humano: la Iglesia entonces no es más que éste *más* la Revelación. Es una *universitas*.

A veces nos cuesta, escribe Michaud-Quantin, distinguir con claridad dos significados posibles de una misma palabra; la universalidad del género humano o la de los fieles, en ciertos textos; era éste en realidad un punto de vista que no preocupaba a sus autores, el género humano en sí no les llamaba la atención, lo que les interesaba y es lo que expresan, es el conjunto de los hombres tomados e insertados concretamente en la economía de su creación por Dios y su vocación para alcanzarlo. La *universitas* es

bien el género humano, pero antes de la Revelación, redimido por Cristo, y sujeto a obligaciones hacia Dios; es la transposición en el plano colectivo de la concepción global del hombre y del plano sobrenatural en el cual se ha comprometido, rasgo característico del pensamiento del siglo XX[2]. Salido del antiguo estoicismo, el género humano o la humanidad forma por tanto el trasfondo por el que la Iglesia de los fieles es definible como *universitas.* Por supuesto que lo que importa y que viene en primer lugar es la Revelación. Pero ésta finalmente sólo se realiza ante los hombres. Y ello es así porque la humanidad es en sí, una *universitas,* y que el género humano que ha conocido la Revelación puede, también, ser a su vez una universitas. Lo cierto es que sin embargo, al definir así a la Iglesia, los autores no lo hicieron con el propósito de homenajear a los hombres, sino de entregarse al servicio de Dios. Vemos entonces cómo se inicia una secuencia teórica que arroja un primer haz de luz sobre la ideología de la *universitas.* Género humano, Iglesia, nación (o sea la *universitas* de los súbditos) forman una serie pertinente: el término que nos ocupa gana aquí en consistencia. Así Juan de Salisbury, en el *Polycraticus,* designa para él al conjunto de los súbditos que obedecen a una príncipe: la salvación del jefe (*caput*) es la condición de la dicha de todos en la sociedad política (*reipoliticae*).

Vemos cómo se manifiesta el carácter socio-político de la reflexión que se instaura alrededor de esta noción. La *universitas* no se remite sólo a una comunidad social en general, sino a una comunidad política y civil. Lo que está tanto más claro porque en los juristas del siglo XII cuando se produce la fijación de sentido: el término designa a una comunidad humana que posee un estatuto jurídico propio —equivale a decir que se trata de una *personalidad moral y jurídica*—. En esta perspectiva, Michaud-Quantin observa nuevamente que el término designa al pueblo, el cual, en la medida en que forma una *universitas,* revela el derecho. El glosador Bulgario escribe en efecto: «Los individuos no tienen ningún derecho sobre lo que se ha concedido a la *universitas* o la persona que ocupa el puesto de la *universitas:* es decir, del pueblo, como un magistrado». Lo que se afirma con esto, más allá del concepto de la representación popular, es que el principio de la autoridad está en el pueblo[3].

2. Pierre Michaud-Quantin: *Op. cit.*, pág. 25.
3. Pierre Michaud-Quantin: *Op. cit.*, pág. 29.

Universitas es, por tanto, el nombre genérico de la comunidad que así está teóricamente definida como la relación de la totalidad de las partes; es una *entidad de derecho*, y como tal se presta a especulaciones doctrinales sobre la naturaleza de las sociedades. Cobrando forma en los enunciados jurídicos, la ideología que se afirma es una ideología política. Esto aparece mejor en el siglo XIII. Por aquel entonces se introduce la *Política* de Aristóteles (1260) y el problema teórico que se plantean los pensadores es el de la compatibilidad de las dos doctrinas, la de la *universitas* y la que defiende el filósofo griego sobre la unidad de la ciudad. De este modo, un teórico de la época, Roberto Grosseteste, definirá la *universitas* como a una unidad, teniendo en cuenta que la multitud que la integra puede quedar sujeta a un solo principio. Nos hallamos aquí frente a un tema fundamental del pensamiento social y político tal como se desenvuelve en Occidente: toda multiplicidad no es viable más que si está gobernada y estructurada por un principio de unidad. El gobierno del *Uno* por decirlo de algún modo es constitutivo de la teoría política: por consiguiente no tiene nada de sorprendente que los siglos XII y XIII hayan definido al igual que cualquier otra época, la vida comunitaria mediante una noción específica de la *unidad del cuerpo político*.

Tal es, en efecto, la significación de la ideología de la *universitas:* constituir una doctrina social, moral, jurídica y política que, pese a estar totalmente inspirada por la Revelación, da lugar, sin embargo, a una representación adecuada de la vida social *civil*. Para ello, se trata de pensar la *unidad de cuerpo* que forma una *universitas*. De tal modo que en la tradición del pensamiento que hace del Uno el principio de la totalidad, la *universitas* es una teoría a la vez conservadora e innovadora. Conservadora porque perpetúa esta tradición —apropiándose del tema de la unidad del modo que luego verermos— e innovadora, porque nuestra idea muy «moderna» del cuerpo político no hubiera sido la que conocemos sin la actualización que le impone el pensamiento de los siglos XII y XIII.

Por la metáfora del *cuerpo* se afirma la concepción de la unidad de la *universitas:* asociarse de «cuerpo», es formar una *universitas*. La comunidad tiene la estructura de un cuerpo, una multiplicidad de distintos miembros que constituyen un conjunto único. Para comprender la significación de esta metáfora, hay que recurrir a una tradición doble: estoica y cristiana. Séneca y San Pablo son las dos fuentes en las que toma su origen la unidad del

cuerpo. Un comentador de las Decretales, Hostiensio, citado poi Michaud-Quantin, explica cuáles son los distintos sentidos de la palabra *corpus*. «A todos los fieles se les puede llamar un solo cuerpo... cuya cabeza es Cristo y nosotros los miembros. A un colegio o a una *universitas* se les llama un solo cuerpo, a cuya cabeza se le dice prelado y miembro al colegio. Se le llama cuerpo a lo que está vivo merced al alma, como un árbol o un hombre. O más todavía a aquéllo cuyas partes mantienen juntas una casa. O cuyas partes están distantes la una de la otra como un rebaño o un pueblo o un colegio (...). Por último, el hombre y la mujer no forman más que un cuerpo». Esta enumeración de los distintos significados de la voz cuerpo, no tiende más que a manifestar el principio de unidad que les es común. Una unidad así es la de una *universitas,* pero lo que nos preocupa, es ver cuál es el efecto de una representación tal de la comunidad. Para verlo claro, conviene recordar cómo Pablo en sus epístolas elaboraba la doctrina llamaba del «cuerpo místico». En el «cuerpo de Cristo» que es la Iglesia, el conjunto de los cristianos forma un cuerpo unido bajo un mismo *jefe* que es, precisamente, la cabeza. La comunidad de los cristianos así formada es la de su participación con la «cabeza» con vistas a su salvación. En la tradición paulina, la metáfora organicista tiende a reducir toda vida individual a un principio superior, de ahí el privilegio que el pensamiento cristiano concede a la cabeza[4]. Lo que no ocurre lo mismo como el pensamiento estoico de Séneca. En Séneca, es la naturaleza que hace de cada uno de nosotros el miembro del gran cuerpo. Pero lo que es constante en Pablo como en Séneca, es que la comunidad es *una* porque ella es un corpus. Motivo por el cual el *corpus* es la estructura de la *universitas:* se conserva el modelo paulino-estoico de la unidad para definir la estructura social en los siglos XII y XIII.

Entonces se percibe mejor el efecto en la historia del pensamiento político de la secuencia ideológica constituida por la teoría de la *universitas:* género humano, Iglesia, nación-pueblo que más arriba hemos revelado. Ella introduce directamente el modelo del Uno en el propio corazón de la filosofía moderna del Estado y de la sociedad civil. Sin la mediación de la teoría de la *universitas,* cabe suponer que el tema de la unidad y de su vehículo metafórico, el cuerpo, no hubieran sido colocados en el centro de

4. Pierre Michaud-Quantin: *Op. cit.*, pág. 60.

la reflexión política, en una problemática que todavía es la nuestra, la de la soberanía. Es probable, por motivos que se refieren a la estructura de la autoridad, o más bien, que forman parte del concepto de poder, que esas nociones del uno y del cuerpo figurarían en nuestro léxico político aunque la doctrina de la *universitas* no los hubiera renovado. Lo que permit. sostener, de todos modos, que el lugar que ocupan, desde hace ahora cinco siglos, les ha sido asignado por la función que ocupan en la toería de la *universitas*.

Por eso, podemos formular una hipótesis basándonos en los trabajos realizados por Michaud-Quantin: a raíz de una *laicización* de la doctrina del «cuerpo de Cristo» (la Iglesia) se ha elaborado la noción de *sociedad civil,* desarrollándose ésta en el seno de la metáfora del cuerpo. Con lo cual conseguimos la siguiente serie conceptual cuyo principio es el Uno: cuerpo místico, sociedad, cuerpo político. Esta serie, que es un eco de la primera (humanidad, Iglesia, nación) cobra forma en la teoría de la *universitas* en los siglos XII y XIII. Acabamos de referirnos a una laicización; podríamos decir. que el movimiento de pensamiento que traduce la *universitas* corresponde a una desacralización de la doctrina paulina. He aquí, por otra parte, algo que resulta sorprendente ya que, por remotísima que sea la encuesta, el vocablo *universitas* nos remite a la Revelación: designa, decíamos, el mundo creado por Dios antes de remitir a la estructura de toda comunidad civil y temporal. Pero, esto mismo fortalece nuestra hipótesis: del «mundo», obra de un Dios generoso, a las agrupaciones y colectividades distintas, el movimiento es claramente el de una desacralización. ¿Debemos por ello renunciar a referirnos a la laicización? En modo alguno. No solamente los cuerpos están formados con vista sólo al sacerdocio, sino que es una institución tanto más profana y laica, que, muy pronto, *monopolizará* la *corporeidad,* a saber, el Estado. A partir del siglo XIV, está claro que se sistematizará la política.

Por ahora, sin embargo, la tendencia es designar con la palabra *universitas* la unidad de cuerpo de una comunidad desde el punto de vista de su organización temporal: la vida mundana le gana la mano a los asuntos espirituales, de modo que se pierde de vista, *de facto,* la ortodoxia paulina que se justificaba con la vida sobrenatural. En lugar de cielo, lo que importa en lo sucesivo es la tierra: se trata de organizar bien la salvación, aquí en este mundo; en los asuntos temporales se requiere la *unidad del cuerpo.* Ahora

bien, la política forma parte de ellos, y ella los resume a todos.

Esto ocurre claramente con el término *societas* que, con el de corpus, forma otra especie de *universitas*[5]. En efecto, esta última palabra, que no es más que la denominación genérica de las colectividades medievales, necesita especificarse no sólo como «cuerpo» —que será «cuerpo político»— sino además como «sociedad» que será «sociedad política» —o «sociedad civil»—. El carácter propiamente político de la ideología de la *universitas* está aquí por consiguiente, plenamente visible. Formar un cuerpo, es decir una unidad, o formar una sociedad, es decir una *alianza,* son características de la comunidad. Vemos cómo se va afirmando nuestra hipótesis: el vocabulario político moderno, sin que haya sido forjado en la Edad Media, sigue siendo su heredero; sólo nos hemos apropiado de los términos dándoles una extensión que no podían tener entonces. Las diferencias que existen deberían detectarse a partir de la noción de soberanía que sólo ha podido germinar en un campo en el que nociones tales como cuerpo social, la sociedad civil eran ellas mismas, si no pensadas, al menos pensables. Este es precisamente todo el valor que adquiere retrospectivamente la ideología de la *universitas.*

Al igual que el cuerpo, la sociedad es en primer lugar el nombre que se da a la sociedad de los hombres: esto tiene un origen estoico y cobra también un significado como sociedad comercial; los juristas dan de ella la definición siguiente: «Asociación de dos o varias personas con vistas a un mejor provecho»[6]. Humanismo y provecho, no podría cuestionarse más su eminente actualidad. Pero su significación política, que no está muy alejada de las dos anteriores, es lo que nos interesa aquí. Veamos lo que dice Michaud-Quantin: «Séneca imbuido de pensamiento estoico había valorado la noción de cuerpo; en la historia de la sociedad es el ecléctico Ciderón el que desempeñará el mismo papel. La virtud fundamental de la justicia consiste en proteger a la sociedad humana; la filosofía es la base de ese *jus humanum* que se realiza en la sociedad de los hombres; el hombre es un animal social, la expresión está en San Agustín, porque los hombres entre ellos componen una vasta sociedad por su comunidad de naturaleza. En el siglo XII, Juan de Salisbury se refiere al «derecho de la sociedad humana que es de algún modo la fraternidad única y

5. Pierre Michaud-Quantin señala una tercera especie: el *collegium.*
6. Pierre Michaud-Quantin: *Op. cit.*, pág. 67.

singular que existe entre todos los hijos de la naturaleza»; un teólogo afirma: «Puesto que el hombre es un animal naturalmente social, los hombres se deben y se testimonian naturalmente su mutua sociedad». La primera penetración del pensamiento aristotélico representado por Avicena no puede más que fortalecer una tal doctrina: «El ser del hombre tal como ha sido creado no puede mantenerse vivo sin una sociedad»[7].

Los siglos del porvenir conservarán la sociedad como forma de la comunidad. Pero mientras que la Edad Media veía en ello una especie de *universitas* en general, la modernidad verá en ella el marco único de su reflexión política. Lo mismo ocurre con la especie de «cuerpo»: éste para los medievales no es más que una forma particular de asociación, mas ya hemos observado que lo que caracterizaba a un cuerpo es su unidad estructural. Las nociones modernas de cuerpo político y de sociedad civil no son entonces más que derivados de *corpus* y de *societas* en la medida en que el pensamiento moderno confunde a los dos, mientras la Edad Media los diferenciaba. Esta distinción conceptual es, para nosotros, extraordinaria: traduce la negación de una época en la que el Estado se piensa para pensar la colectividad. La ideología de la *universitas* significa que el problema de la sociedad civil no es únicamente pensable en el Estado. En efecto, del encuentro del «cuerpo» y de la *sociedad* ha nacido la reflexión del Estado, es decir, de la soberanía. Esta no ha podido pensarse más que imponiéndoles a los términos de sociedad y de cuerpo un leve cambio de significado que ha consistido en sacarlos de su medio semántico, dicho en otras palabras, abandonar la problemática de la *universitas* ya arcaica cuando se ha tratado de pensar el Estado. *Societas* y *corpus* no gozaban de ninguna autonomía conceptual en el siglo XII, y ambos términos son categorías de la *universitas* o, mejor, modas. Al volverlas autónomas, la teoría moderna hacía con ellas nociones susceptibles de provocar la inteligibilidad de un dominio, precisamente el de la vida social; para lo cual la filosofía política se esforzó en primer lugar de proclamar la independencia de la sociedad civil respecto al poder eclesiástico, lo que supone el abandono de la teoría de la *universitas*, de la que sabemos que el tema dominante es significar la unidad orgánica del mundo creado por Dios. Era preciso, luego, crear la noción de poder, o sea de un poder capaz de mantener la unidad del cuerpo de la

7. *Ibídem.*, págs. 64-65.

sociedad civil: este poder cuyo depositario es la instancia de soberanía. Esos dos movimientos, autonomía de la sociedad civil e institución del poder de orden, serán desarrollados respectivamente por Marsilio de Padua y por Bodino en los siglos XIV y XVI.

Al formar en la Edad Media la representación de la vida comunitaria, la *universitas* aparece claramente, a partir de entonces, como una tentativa lograda para concebir una organización social al margen del Estado. Pero al mismo tiempo, y debido a su desarrollo interno, se hace posible el Estado. Si esto es así, la *universitas* es el concepto de la comunidad *temporal.* He aquí su rasgo esencial, o, más bien, es la dimensión decisiva por la que se constituye una ideología y, produce los medios de su propia superación. Al segregar figuras particulares —*societas* y *corpus* principalmente—, la universitas se destruía a sí misma. Al elaborar un modelo comunitario al margen del Estado, pronto él le eliminaría. Mientras la *universitas* designaba, mediante referencia a la Revelación, la comunidad en su aspecto de organización temporal, por este aspecto de las cosas el ideal comunitario medieval, con tendencia a lo sacro, iba a transformarse en su contrario. Al igual que la sociedad era en la Edad Media la forma temporal de la *universitas* —y era una forma entre otras— será igualmente el verdadero soporte del poder «profano» durante la soberanía. El «mundo» moderno no es, como lo quería la *universitas,* un mundo creado por Dios y ordenado por El, es un mundo sumamente profano, administrado por el poder del Estado: por la *universitas* la sociedad cristiana da nacimiento a la sociedad civil.

La idea de colectividad

La Edad Media ha legado al pensamiento moderno, por consiguiente, el concepto de colectividad. Sean cuáles fueren sus formas empíricas, la *universitas* se refiere a un grupo de individuos que tienen este o aquel rasgo en común, que confiere, al conjunto que forma, una unidad estructural. De repente, la colectividad así construida es la primera en relación con sus miembros. Tenemos, por tanto, la representación abstracta de la comunidad, siendo ésta una entidad que subsiste por sí misma. A pesar de todo no es completamente independiente de los miembros que la integran: existe a través de ellos. Sin embargo, por ser una *uni-*

versitas, no se limita. De ahí, su estatuto de personalidad moral[8]. En realidad, se desprende de esta noción abstracta de la colectividad, que ella es una entidad de derecho. *Universitas* es una expresión jurídica: principalmente es manifiesto en los canonistas y los romanistas su estatuto como abstracción. Se afirma el *Digesto,* por ejemplo, si a la universitas se le debe una suma, ésta no se debe a sus miembros, y lo que debe la *universitas,* no lo deben sus miembros; igualmente: «Al representante de la justicia no se le deberá considerar como representante de varias personas, ya que actúa en nombre del Estado o de la *universitas,* no de los individuos»[9]. Al no existir como persona física, mientras que naturalmente le resulta posible toparse con cada uno de los individuos que la componen, la colectividad es, por consiguiente, la *idea* de un grupo, su concepto. Esta es la idea que expresa la *universitas;* como tal ella es una realidad no empírica, dicho en otras palabras, tal «cuerpo» o tal «sociedad» son conjuntos específicos, nada más porque tiene la participación del género colectividad. Este último no puede, por tanto, ser comprendido más que por un acto del espíritu: es un concepto, una representación. Para designar a esta realidad no física, y, por consiguiente, sin ser observable por ser únicamente *pensable* intelectualmente, los teóricos juristas la designan como *res incorporalis:* realidad que no posee un cuerpo. La colectividad es una realidad ficticia merced a la cual las asociaciones reales poseen un estatuto propio, precisamente el de la *universitas.* Desarrollando este problema, Michaud-Quantin escribe lo siguiente: «Universitas es un término que designa el resultado de una operación intelectual efectuada por el jurista, no se aplica a las personas o a los individuos, de los que las personas no se diferencian, según la definición de Boecio, nada más que por el hecho de estar dotadas de razón, ya que ella no tiene el elemento material que constituye el individuo físico. El elemento inmaterial liberado así por el espíritu no es una ficción, algo irreal... y así está justificada la designación *res incorporalis,* realidad inmaterial, noción perfectamente clara y exacta para los pensadores del siglo XIII».

Tal es el sentido profundo de la ideología de la *universitas:* hacer que sea pensable la comunidad en general, es decir, la

8. Ver sección siguiente en lo que se refiere a prerogativas adscritas a la personalidad moral; pág. 160.
9. Referencias en P. Michaud-Quantin: *Op. cit.,* pág. 202.

colectividad. Así es como por el tema del cuerpo, que es en el siglo XIII, como observábamos más arriba, una forma particular de asociación, cobra, para nuestro punto de vista «moderno», un significado abstracto. Con el tema del cuerpo, se valoriza el concepto de unidad y cuando la filosofía de Estado se refiera al «cuerpo político» o al «pueblo como cuerpo», oponiendo cuidadosamente ésta a la multitud informe, dispersa, desunida, no hará más que reflejar ese «cuerpo» como *res incorporalis*. Mientras la teoría de la *universitas* hacía de la colectividad el resultado de una operación intelectual, la filosofía del Estado hará del «pueblo», por ejemplo, una realidad igualmente inmaterial, un *principio* abstracto de autoridad. Lo mismo ocurre con la «sociedad». Esta es una realidad incorporal pese a que existe como entidad ficticia: nadie ha encontrado nunca hoy como ayer (y tampoco mañana) una sociedad, un pueblo, una clase, una nación, un Estado o la colectividad.

Con la *universitas,* la vida social encuentra la categoría adecuada a su objeto que es el vivir bien en la paz civil. Era, en efecto, preciso, una noción lo suficientemente abstracta de la colectividad para que se afirmase la conciencia de pertenecer a ella. Puesto que ésta existe independientemente de los individuos, en la forma que acabamos de manifestar, ella preexistía a éstos siempre y les subsiste. No solamente es una dimensión propiamente civil la que caracteriza a la *universitas,* sino además un valor ético que está vinculado con la comunidad puesto que a través de ella cada uno halla su identidad. Queda así descubierto el *lazo social* y con él la conciencia de su permanencia: los individuos pueden cambiar, la *universitas* permanece. El vínculo social les es, por consiguiente, inmanente —el hombre, como quería Aristóteles, es un animal social— y transcendente: él mismo concede el vínculo, sin serle reductible. Temas todos, que en modo alguno, como se puede observar, son ajenos a nuestro entendimiento «burgués» moderno.

A partir del momento en que se piensa el concepto de colectividad, hay que deducir cierta concepción del individuo. Hemos manifestado que nuestra herencia medieval estaba en la idea que aún nos hacemos, seguramente, de la sociedad y más generalmente de la comunidad civil. Lo mismo ocurre con su relación con el individuo. La idea de un derecho personal está presente en la teoría de la *universitas*: una consecuencia de la concepción del vínculo social existe entre tal comunidad y cada uno de sus

miembros: «El vínculo que une el individuo a la colectividad de la que es miembro, tiene la fuerza suficiente para crearle un *estatuto* inseparable de su persona, que le sigue por doquier, constituyendo su estado civil». Esta observación de Michaud-Quantin arroja una luz resplandeciente sobre la modernidad de la *universitas,* sobre lo que ella significa para nosotros. El *ciudadano* del Estado es «miembro del soberano», y por él adquiere su estatuto: es la doctrina de la República. El pensamiento moderno y la práctica social han conservado la representación de un lazo ajeno al individuo, que sin embargo lo constituye. He aquí el contenido de la ideología de la *universitas,* actual siempre pese a ciertos retoques que le impone la teoría de la soberanía y que podemos detectar así: el Estado ha ocupado el puesto de la *universitas,* su eficacia como unificador de la sociedad civil y del cuerpo político será común con la institución medieval de la colectividad.

Para la bibliografía véase la del artículo siguiente.

2

LA PERSONALIDAD MORAL: INDIVIDUO Y COMUNIDAD

por Gérard Mairet

El análisis del concepto de *universitas* ha valorado la noción de personalidad moral como rasgo prominente de la colectividad medieval en los siglos XII y XIII[10] . Esta no es una vaga concentración empírica, una agrupación de individuos dispersos que un interés coyuntural consigue reunir, es, por el contrario, una verdadera institución, que posee su estructura y su estatuto. Tiene que ser definida por el derecho, se basa en una convención jurídica de modo que existe por sí misma. Ello le confiere, en efecto, el estatuto de una persona moral, distinta de los individuos que son miembros de ella. La colectividad medieval ha nacido de una *voluntad* claramente codificada, e introduce en el individuo físico una verdadera conciencia comunitaria. La pertenencia a la *universitas* entraña en el interesado el goce de derechos y la observancia de deberes, derechos y deberes que emanan directamente de la colectividad como tal.

---

10. Véase sección anterior: «La *Universitas:* el ideal comunitario».

La justicia civil

Una encuesta sobre el significado de la doctrina de la personalidad moral está supeditada al examen de las relaciones entre individuos y comunidad. Lo que de entrada sorprende es que el individuo viene en segundo lugar y sólo adquiere su identidad personal por su pertenencia al cuerpo social. Esto se manifiesta sobre todo en que la teoría de la personalidad moral de la *universitas*, equivale a subrayar la existencia de un vínculo social sin el cual los hombres no tendrían una vida justa, proyectada hacia el bien y la paz civil. Observamos ahí el tema aristotélico tal como se manifiesta en la *Política*, texto redescubierto por el Occidente latino en 1260. El hombre es un ser social, su medio natural es la ciudad. La noción de un lazo social no es, a pesar de todo, solamente aristotélica, se encuentra además en Cicerón y Séneca y en ella buscaron inspiración los medievales. Mas esas distintas fuentes no han sido las únicas ni incluso las más decisivas: ha sido la Revelación lo que constituye la problemática esencial de la vida civil. Estoicismo y aristotelismo (este último a partir del siglo XIII) han servido, valga la expresión, de ayuda doctrinal para la constitución de una teoría de la vida comunitaria. De manera que el *vínculo social*, su existencia en todas las colectividades y a causa de ellas, forma el trasfondo de la relación individuo-comunidad. La evidencia de un lazo como éste, cuya propia fuerza mantiene la cohesión social es correlativa de una concepción finalista de la vida civil. Este fin es la *justicia*. Concebir la alianza de los individuos físicos en una colectividad definida por su personalidad moral y jurídica es, en la Edad Media, asignarle a la vida social una finalidad ética: toda comunidad merecedora de este nombre existe sólo con vistas a la justicia. He aquí uno de los rasgos más importantes del movimiento comunitario medieval que ha generado una *ideología de la justicia* civil. Representación ésta que tiene por marco la teoría de la personalidad moral, inseparable de la creencia en la existencia por naturaleza, como por revelación, de un «vínculo social» común a todos los hombres y que los caracteriza como tales.

Interrogándose sobre lo lícito de las asociaciones, un teórico de la *universitas*, Jean Bassien, citado por Michaud-Quantin escribe lo siguiente: «Hablando en términos generales, se puede considerar lícita a toda asociación (*congregatio*) que tiene como fin la protección de la justicia de cada uno. Puesto que está al servicio

de decisiones o preceptos, del derecho y de la justicia, merece que se la llame justa y lícita»[11] . La noción de una justicia civil está aquí perfectamente clara, y es correlativa del derecho a la existencia de la asociación. Esta no podría en efecto tener derecho de ciudadanía, o sea constituir una persona moral, si no está formada con vistas a la justicia. La correlación *derecho/justicia* es completamente pertinente para caracterizar una *moral civil* propia de la sociedad medieval. Esta aparece mejor si se manifiesta esa preocupación por la justicia, la seguridad sin la cual no se concibe una vida civil, en el sentido propio del término, subrayando todas las precauciones de los teóricos para dar como válida esta característica como absolutamente determinante. En las discusiones que se manifiestan en torno a las diversas «asociaciones» que se forman en las ciudades en la Edad Media, el criterio decisivo que permite que sea oficialmente reconocida —según el derecho— una de esas asociaciones es su relación con la seguridad de los individuos y con el bien. *Bien* que afecta a la vez a la perfecta serenidad de los intercambios económicos y a la paz civil. Ahora bien, a los juristas no se les oculta observar que las asociaciones que se forman espontáneamente en las ciudades no están todas motivadas por ese doble aspecto de las cosas: su fin es menos confesable. Se llega así a pensar la *sedición,* dicho en otros términos, a las causas contrariantes capaces de desintegrar el orden social: una asociación de bandidos no forma una «sociedad», no tiene derecho a la existencia como *universitas,* no es una persona moral. Otro teórico, Odofredo, observa aún que la buena conducta no es siempre, y con mucho, el motivo por el que se constituyen las asociaciones: «De forma que ustedes comprobarán sobre las asociaciones que se forman en las ciudades, que no se hacen en modo alguno con vistas a la tranquilidad. Lo que no se atreven a decir los individuos, lo dice y lo proclama la muchedumbre, y esto es un medio de destruir las ciudades». Ilustrando este hecho desde el punto de vista económico añade: «Si los copistas se ponen de acuerdo entre ellos haran que nadie escriba un cuaderno con esa u otra forma de escritura más que por una suma determinada; y si lo hacen los carniceros... los merceros... los pescateros... esto es un monopolio vergonzoso».

En muchos aspectos estos textos son muy notables. En primer

11. In P. Michaud-Quantin: *Universitas,* París, 1970, págs. 220-221,

lugar, su argumentación se basa en una distinción muy clara, entre lo que existe *de facto* y lo que es reconocido *de jure*. En realidad, hay unas asociaciones que se van formando; desde el punto de vista del derecho no tienen existencia, ya que su fin no es el bien. Forma de expresar que el carácter de personalidad moral no está implícito, precisamente porque procede de un reconocimiento exterior a la asociación en cuestión. Para ser lícita ésta tiene que haber sido declarada; luego, conviene saber que una muchedumbre equivalente aquí de la multitud, no forma como tal una asociación, apenas si es una agrupación; con mayor motivo no es una comunidad ética y social. Con mucha sutileza el propio Odofredo no deja de observar sobre este particular: «Los individuos tienen menos poder, la muchedumbre más audacia». Por último, y tal vez esto sea lo más importante de todo, mediante la idea de personalidad moral lo que se expresa es una representación del orden. ¿Qué hay que decir? Puesto que una asociación tan sólo tiene existencia en virtud del derecho que la plantea, esto significa que la vida social, y con mayor amplitud la ciudad, procede para su fundación de una decisión jurídica. Punto éste manifiesto, habida cuenta de la teoría de la sedición. Ello equivale a situarse al margen de la sociedad y, por consiguiente, en contra de ella, el asociarse de modo «salvaje», valga la expresión. Al igual que una «muchedumbre» —o la multitud— no es un pueblo, del mismo modo una asociación de bandidos no es una sociedad. Formar una asociación sin reconocimiento jurídico, es acceder a la sedición. Partiendo de esto, se desprenden de inmediato formas de penalización tendentes a reprimir esas tentativas ilícitas. «En el mismo pasaje, escribe Michaud-Quantin, Odofredo nos informa también sobre las penalidades aplicables a las colectividades prohibidas. La ley romana asimilaba su constitución a crimen de lesa majestad, y la mayoría de los comentadores se contentan con una referencia o una simple alusión a la pena del crimen de lesa majestad. Odofredo indica con cierta precisión la norma que parece corresponder bien a la práctica italiana del siglo XIII: la muerte será aplicada a los culpables si la asociación que forman tiene por objeto fomentar la sedición, en los otros casos se aplicará el destierro. De todos modos, parece que los tribunales o el poder soberano disponían de cierto margen de apreciación respecto a ese tipo de culpables, lo que explica la falta de precisión habitual en los juristas».

Esas tres dimensiones de la personalidad moral: reconocimien-

to de derecho, distinción de una asociación y de una simple agrupación (la «muchedumbre»), y el tema, por último, de la sedición, para marcar el valor de orden que representa una verdadera sociedad, tienen en común las tres que se relacionan con la justicia civil. Esta última es, en efecto, el rasgo característico de una comunidad que merece el nombre de persona moral y jurídica. Esto es lo más importante para nuestra encuesta: la relación que *une* el individuo a una comunidad es una relación de justicia. «Como regla general, escribe Odofredo, es válido todo *corpus* constituido para la justicia y no para el desorden». Orden y justicia, o más bien justicia, *es decir orden,* tal es, por consiguiente, la problemática de la moralidad civil, como se la representa el pensamiento medieval. Todavía esta lejos, como desde entonces se ha podido comprobar, que éste sea el rasgo característico de esa época. No solamente tenemos este ideal todavía muy presente, sino que podemos sostener que lo hemos heredado. Estos dos temas no son, por supuesto, propios de la Edad Media; son constitutivos de la vida social en general. Pero lo que brinda la teoría de la «personalidad moral», es una concepción de la justicia en el marco de lo que, más tarde, los pensadores políticos llamarán sistemáticamente *bien común,* presentándole con prioridad a los individuos que participan de él. La prioridad de la ciudad sobre los hombres, la inmanencia del vínculo social con los miembros de la comunidad civil son una invención de la teoría de la personalidad moral.

El juramento mutuo

No es anacrónico referirse aquí al bien común; a partir del momento en que queda formada la noción abstracta de colectividad y ella posee sus rasgos propios, se impone a todos los protagonistas de la asociación la representación del bien, asociación que queda por lo demás formada. El bien común afecta a cada uno de los miembros de la comunidad. A través del procedimiento del juramento mutuo cada uno participa en ese bien y form parte de la sociedad civil.

Se puede observar el desarrollo de esta institución en la formación de las comunas medievales en el siglo XII. Ya hemos visto que el movimiento asociativo que conocía la Edad Media en esta época no tolera la asociación que no tenga como fin declarado y

reconocido la justicia, lo que nos hacía decir que una banda de bribones al asociarse para el crimen no podría verse caracterizada por una personalidad moral; del mismo modo, la comuna es, en su conjunto, una organización de la colectividad a favor de la paz.

Partiendo de esta finalidad pacífica, en perfecto acuerdo con el ideal de justicia, el juramento mutuo muestra todo su valor. Al no poderse realizar el bien común en la guerra, la comuna es una asociación que da una garantía a la paz en la que todos y cada uno participan. El medio de esta participación es el juramento, ya que de esta forma cada uno se encuentra asociado con el bien común, protegido por la comunidad en sus intereses vitales. Esas «comunas de la paz», como usualmente se las llama, garantizan así, a los miembros que la integran, una buena administración de la justicia y una protección contra lo arbitrario señorial. Los individuos hallaban entonces en la comuna, protección y ayuda recíproca, elementos esenciales de la justicia civil[12] . Si esto es así, es porque mediante este tipo de comunidad, fundado sobre el juramento mutuo —del que vamos a ver su significación—, la asociación adquiere plenamente el carácter de personalidad moral y el individuo, mediante su pertenencia a ella, accede igualmente a esa personalidad moral. En la sociedad medieval del siglo XII, el señor posee una personalidad jurídica completa. No les quedaba entonces otro recurso a los habitantes de un determinado lugar, para beneficiarse ellos mismos de esta cualidad, que formar una asociación comunal. Lo que no podían realizar en tanto que individuos, sin embargo en tanto que miembros de la comunidad son «personas». Aquí hallamos de nuevo la importancia decisiva de la noción abstracta de *universitas,* entendida como entidad autónoma, respecto a los miembros que la constituyen. Inútil será precisar que este acceso al estatuto de «persona», correlativo del estatuto de ciudadanía, si esta expresión es válida para designar al que presta juramento, significa para el interesado una notable liberación, un cambio considerable en su forma de ser.

Vemos en este ejemplo de la comuna, que la ideología de la personalidad moral es una ideología de la sociedad civil. En efecto, la «sociedad es una *alianza:*[13] por ella, y en ella, se realiza el vínculo de sociabilidad, dicho en otros términos, la idea de

12. Ver P. Michaud-Quantin: *Op. cit.,* págs. 160 y 237.
13. Sobre esta noción medieval de «societas», consúltese la sección anterior.

hombre como ser naturalmente social deja de ser una especulación filosófica y jurídica para formar el marco cuasi cotidiano de la vida civil. Esto se manifiesta de forma muy clara en la práctica del juramento por el que se instituye una colectividad. Compromiso por parte del que jura fidelidad a la colectividad, bajo pena de perder sus derechos y libertades, adhesión al bien común. Así, el juramento mutuo se asemeja a un verdadero pacto social, es fundador de la comunidad y por él cada uno adquiere una personalidad moral y jurídica. Comentando la práctica del juramento en las ciudades germánicas, Michaud-Quantin escribe: «Mediante el compromiso que cada uno cobra hacia todos los demás, y el grupo que forma con ellos, el juramento le confiere a este grupo su existencia de persona moral colectiva; las personas o las instituciones a las que jura obediencia o respeto son individuos concretos que representan a esta personalidad o disposiciones precisas que la manifiestan en la práctica; a través de ellas, fuerza a cada uno de los habitantes hacia la colectividad de la ciudad y hacia todos sus conciudadanos».

El juramento tiene por tanto un efecto doble: por un lado funda verdaderamente la existencia de una personalidad colectiva y, por otro, desarrolla el sentimiento de pertenencia a esta colectividad. El «ciudadano» o el «asociado» es, por consiguiente, libre y dependiente a la vez, es un verdadero súbdito de derecho. Esto se manifiesta perfectamente en el carácter mutuo del juramento, tal como éste se practica en las comunas francesas. Quien presta juramento no lo hace ante representantes de la colectividad, sino directamente. Mutuamente se jura asistencia recíproca y se instaura una especie de reconocimiento universal de los miembros de la comunidad así formada: el compromiso personal y voluntario del que jura, hace de él un súbdito de derecho.

La importancia de esta práctica se debe a que ésta encierra en sí el abandono del homenaje del vasallo, y, por consiguiente, permite el paso a otra forma de sociabilidad. El homenaje feudal estaba basado en vínculos *personales*, el juramento mutuo, introducido por la concepción inherente a la *universitas* de los siglos XII y XIII, se apoya en una representación del *lazo* social. La diferencia es capital y lleva en ella las razones del ocaso de la feudalidad. Así, a los vínculos de hombre a hombre, vínculo de vasallaje que produce una estructura social vertical de dependencia y de sumisión, el juramento representa una relación por así decir más abstracta, la del hombre con la comunidad. Ello es

esencial y caracteriza específicamente a la noción de personalidad moral colectiva. La feudalidad no poseía, desde este punto de vista, una noción coherente de la vida social; se define por su individualismo, entendiendo con ello que a partir de las relaciones establecidas de individuo a individuo físico —el vasallo que le jura fidelidad al soberano quien a su vez le asegura una protección al primero— se teje una relación que sanamente podemos calificar de vínculo *social*. Al contrario, la *universitas*, entendida como persona moral abstracta, funda la obligación social, y el juramento que le provoca directamente introduce un auténtico lazo de sociabilidad. En efecto, la relación de compromiso no es de una persona a otra, sino que es siempre la expresión de una relación con una entidad abstracta; pero sobre todo, el juramento jurado no es la reconducción de una relación jerárquica ya dada: *instituye* un orden social nuevo. Nos hallamos en las antípodas del homenaje del vasallo, que ignoraba totalmente también la noción de igualdad: la esencia de la feudalidad como estructura social es el de ser fundamentalmente desigualitaria. No ocurre lo mismo con el juramento mutuo. Está claro, en efecto, que el mutualismo supone la igualdad total —este punto se refiere, naturalmente, a la mera estructura *social*. Es probable que la práctica del juramento le deba mucho en su forma a la práctica del juramento de homenaje; sin embargo, nada le debe en cuanto a su significado. La sociedad feudal está estructurada verticalmente, la sociedad que se apoya en la *universitas* lo está horizontalmente, y su tendencia mayor es la igualdad.

Por eso, la teoría de la personalidad moral, individual o colectiva, sigue brindándonos su significación: ella requiere la igualdad de cada uno y de todos en la comunidad. Ello no tiene nada de sorprendente si tenemos presente su doble origen cristiano y estoico. Fiel a la doctrina, la humanidad de los estoicos presupone también la igualdad; lo mismo ocurre con la doctrina paulina de la justicia, según la fe que se halla en el origen de la idea de un pueblo cristiano. Ya conocemos sobre este particular la afirmación de Pablo: «Ahí, no hay más ni griego ni judío, circunciso o sin circuncidar, ni bárbaros ni escitas, ni esclavo ni hombre libre, sino Cristo que es todo y en todo»[14] . Estoicismo y cristianismo participan aquí en la edificación de la doctrina de la personalidad

14. *Col.* III, 11. Edición y traducción Osty, Ed. Siloé, París, 1974.

moral tal como ella se afirma en el movimiento asociativo medieval.

Voluntarismo y propiedad

A esta situación de igualdad que constituye un rasgo esencial del individuo cuando es miembro de una colectividad, hay que añadirle un profundo sentimiento de libertad. Lo cierto es que el estatuto de persona moral adscrito a la *universitas* es correlativo de cierto número de prerrogativas. Una persona —individual o colectiva— se define por sus poderes, es decir, por lo que tiene en su poder, por lo que *puede* hacer. Dicho con otras palabras, una «persona» tiene derechos tanto como deberes: tiene una *voluntad* y la expresa legítimamente. Motivo por el cual podemos ver en la teoría de la personalidad moral el índice más seguro del ocaso del señorío feudal, e incluso un arma contra él, ya que llegado el momento cederá a su vez el puesto a las modernas teorías del Estado. Al margen del señor laico no hay otra solución, como hemos señalado más arriba, para quien desea poseer un *estatuto,* equilibrio reconocido de los derechos y de los deberes, que hacerse miembro de la comunidad. La libertad que el individuo alcanza así le viene de que participa en la libertad colectiva: su *estatuto,* tal como lo explica Michaud-Quantin, se debe a su pertenencia a una comunidad. Ahora bien, esta pertenencia nunca se le impone al interesado desde el exterior: él es quien la desea y que la quiere. Reflexionando sobre el ejemplo de comunidad que constituye la ciudad, Michaud-Quantin escribe: «El goce de libertad como capacidad de ejercer jurisdicción, o sea, bajo dos aspectos, la posibilidad de expresar una voluntad de la que la sociedad tendrá en cuenta, aparecen como atributos de la personalidad moral y jurídica por la cual se define la *universitas,* que sus miembros reciben por participación, no ya como individuos, sino en la medida en que pertenecen a ella y la constituyen»[15] .

En estas condiciones no estamos muy lejos de la concepción que desenvolverá pronto la futura filosofía del Estado: en el siglo XIV, el voluntarismo jurídico y político sistematizará en teoría lo que entonces no es más que práctica social corriente, sólo codificada por lo escritos de canonistas y romanistas. La *teoría* moderna

15. *Op. cit.*, pág. 269.

de la «sociedad está cercana, y en el siglo XIII pide a ser formulada. Pronto será cosa hecha. Una de las piezas maestras de la teoría será la doctrina de la propiedad; los filósofos harán de ella una «cualidad de la persona», para tomar una formulación más tardía[16] . Sacar las consecuencias de la concepción general de la comunidad desarrollada a partir de los siglos XII y XIII hace de ésta una personalidad moral. Mas el punto notable es que el desarrollo del derecho subjetivo [17] al que nos referimos, presente a partir del siglo XIV, sistematizará una doctrina de la propiedad *privada,* mientras que la concepción que está definida por la personalidad moral de la comunidad es una doctrina de la propiedad *colectiva.* Esto encierra dos razones: por una parte, en efecto, la asociación, la ciudad, la comuna son, en tanto que *universitas,* personas morales colectivas, sujeto colectivo de derecho, si podemos expresarnos en estos términos. Por otra, y por esta misma razón, en el siglo XIII el concepto de súbdito de derecho individual no está absolutamente formado, puesto que todo individuo toma su estatuto de la comunidad a la cual pertenece. La voluntad que caracteriza a la *universitas* es una voluntad colectiva. En la estructura social así definida, la comunidad viene en primer lugar. La noción de persona moral tan sólo se remite a esta comunidad, puesto que los individuos no hacen más que participar en ella. No podía, por tanto, formarse sobre la base de una tal concepción, más que una noción de la propiedad colectiva. El súbdito de derecho que definirá el voluntarismo a partir del siglo XIV no hará más que expresar esto, pero teniendo en consideración al individuo. Resulta, por tanto, capital que se haya desarrollado la primera forma de la propiedad moderna en el marco de una representación de la colectividad: se da una equivalencia entre el estatuto de la persona moral y el estatuto del propietario colectivo. Se puede afirmar así que la ideología de la personalidad moral y jurídica produce con su doctrina de la propiedad las condiciones de su propia superación. Era lo que observábamos ya con la noción general de *universitas.*

Esta superación de una ideología no se ha operado, como podría creerse, porque otra ideología contrapuesta a la primera

16. Grocio es quien lo utiliza al comienzo de su tratado *Du Droit de la Guerre et de la paix* (1625). Edición española *Del derecho de la guerra y de la paz.* Madrid, 1925. (N. del T.)

17. Véase sobre este particular M. Villey: *La Formation de la pensée juridique moderne,* París.

hubiera logrado apartarla de la escena: en realidad, se trata más bien de lo contrario. *Todos* los temas de la modernidad social y política —con excepción de la soberanía— están en realidad presentes en la ideología de la *universitas* medieval. Si el concepto de sociedad civil no está entonces formado, la práctica de lo que podemos llamar la sociabilidad civil es corriente, y con razón: ella caracteriza al movimiento asociativo en su conjunto. Lo mismo ocurre, por supuesto, con la noción de personalidad moral; el futuro se encargará de aumentar su extensión: conservando la acepción colectiva, la filosofía moderna la aplicará al individuo como tal. Por último, consecuencia de los temas anteriores, la propiedad se convertirá en *constitutiva* del orden socio-político, cosa que no sucedía en el régimen de la *universitas*. Mas, en lugar de ser propiedad colectiva —atributo de un sujeto colectivo de derecho—, será, como se ha señalado, una cualidad inminente del súbdito individual.

Así pues, se ha formado una ideología, se puede afirmar, al margen del Estado e incluso, en cierto modo, contra él. Es una ironía de la Historia que entonces se constituyera un Estado tomando prestados temas que no estaban destinados para su edificación, la encarnación del poder colectivo —el Estado *en persona*— sustituirá, en dos siglos, a las múltiples personalidades morales.

BIBLIOGRAFIA

Como ya hemos manifestado, nuestra deuda aquí es total respecto a la obra de P. Michaud-Quantin; lo mejor que podemos hacer en este caso es remitir al lector a la misma: nada podría entenderse de la Edad Media sin referirnos a ella.

Michaud-Quantin, P.: *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin,* París, Vrin, 1970.

3

LA ETICA MERCANTIL

por Gérard Mairet

Tomándolo por su aspecto más simple, el problema ético es el de la antinomia del fin y de los medios; la ética del burgués cambista, que se desarrolla del siglo XIII al XV, no escapa a ese rasgo, más todavía, lo lleva a sus últimas consecuencias. La ideología moral de los negocios se puede resumir de la siguiente manera: el fin justifica los medios, entendiendo por fin los *beneficios*. Si cabe resumirlo, se dirá que la ética mercantil consiste en moralizar el beneficio, en ver en éste un instrumento de progreso, siendo el intercambio el instrumento más seguro de la civilización. Mercaderes y banqueros, de ahí su indiscutible éxito, han hecho una virtud del comercio y una religión profana del dinero. No cabe la menor duda de que esta forma de ver ha sabido imponerse hasta nosotros. En su esencia ella domina aún ampliamente en nuestros días: se la debemos al burgués de antaño, a ese maestro de los negocios.

Negocio y política

La existencia del «mercader» como categoría social se afirma plenamente en el siglo XIII: las grandes ferias de Champagne forman el marco de su advenimiento. Champagne era por aquel entonces el mercado permanente del mundo occidental: en Lagny, en Bar-sur-Aube, en Provins y en Troyes, los mercaderes hallan el marco privilegiado de sus intercambios y la vida social de esta región está totalmente regulada por el ritmo de las ferias. Lo que por aquel entonces caracteriza al mercader, es su vagabundeo permanente y, por este mismo motivo, resulta realmente algo difícil referirse a una ideología característica del negociante ambulante: su interés por supuesto es el beneficio, mas su auténtica mentalidad tan sólo se manifiesta en los siglos XIV y XV, en el momento en que los mercaderes se vuelven sedentarios. De todos modos se observa el vínculo evidente que, a partir de los tiempos de las grande ferias, une ese personaje a la busca de buenos negocios con el poder político.

Desde los inicios de su aparición como actividad social regular el comercio se beneficia de la generosidad y de la buena comprensión de los condes de Champagne. El desarrollo de las ferias está estrechamente unido al «liberalismo» de estos últimos. La población de las ciudades en donde se celebraban los mercados veían asimismo en el desarrollo de las actividades comerciales todo el interés que revestía para ella el ayudar como corresponde a los mercaderes. De manera que a la habilidad de unos correspondía la buena voluntad de otros: el mercader, a la par que se enriquecía, participaba en el bienestar de la ciudad. Pero los lazos que se anudan entre el mercader y la política provienen sobre todo de la perspicacia y de la generosidad del poder político: franquicia de aranceles, administración de ferias, protección a los negociantes, policía comercial, carácter semi-público de los negocios. Todas esas ventajas que conceden los poderes contribuían en grado sumo al éxito de los intercambios y al desarrollo de los mercados. Si las ferias de Champagne tuvieron tanto éxito, no fue únicamente porque las ciudades en las que se celebraban se hallaban en el trayecto natural que va del Mediterráneo a las plazas comerciales del norte; fue igualmente, y sobre todo, porque los poderes establecidos en esta región del Occidente, habían comprendido la naturaleza de sus intereses. Pero al mismo tiempo lo que se afirma es el poder político del comerciante: su «mentalidad», como dicen

los historiadores para designar el sistema de sus representaciones, estará marcada por la ambición política. Además, al haber encontrado el marco de su actividad en las ciudades, su ideología será una ideología de la vida social urbana: todos los historiadores han podido así observar que el paso de una civilización rural a una civilización urbana, paso que caracteriza bastante bien en su conjunto el mundo moderno desde los siglos XV y XVI, es en gran parte obra de la burguesía cambista. Así pues, a la par de una ética de los negocios, se desarrolla una ideología de las relaciones sociales. Mas, por tener su origen en una práctica ambulante de los negocios, esas dos dimensiones de la mentalidad que en lo sucesivo se llamará «burguesa» no se afirma de todos modos plenamente nada más que a partir del siglo siguiente —en el XIV— cuando el mercader se vuelve sedentario.

En efecto, con la formación de verdaderos «carteles» el mercader se impone definitivamente como componente determinante de la vida social. El *cambio* se convierte en la actividad predominante, y a partir de él se constituye una nueva doctrina política: pensar la organización social, es, en gran medida, pensar las condiciones más favorables para el comercio. Antes de ver cómo se constituyen en la teoría socio-política las prerrogativas del mercader, y ello en una obra ejemplar de la época —*Defensor Pacis* de Marsilio de Padua—, conviene recordar brevemente la nueva forma de organización del mercader sedentario.

El particularismo de los negocios que se trataban caracterizaba sobre todo al comercio ambulante. Queremos significar con ello que el mercader actuaba por cuenta personal y por tanto individualmente. La novedad, a partir del siglo XIV, estriba en que los negociantes se asocian, participando así en el vasto movimiento asociativo que atraviesa los últimos tiempos de la Edad Media. Sin ese desarrollo general de *sociedades* de todo tipo, sería improbable que el burgués cambista hubiese tenido éxito en el mundo del modo en que se le conoce: su preeminencia hasta nuestros días tiene su origen en la generalización, a partir del siglo XIII, de esas «sociedades». Por ser parte integrante del movimiento asociativo el encargado del negocio se convertirá en poco tiempo en amo. En esta perspectiva, los negocios no son únicamente el resultado de la iniciativa individual, es decir, finalmente, de la sola competencia que podían hacerse los mercaderes. Mediante contrato se forman compañías y empresas comerciales. Ahora bien, lo que interesa aquí es que este tipo de acuerdo entre comerciantes se establecía

principalmente en las ciudades y ello mediante una acción precisa y válida para una duración determinada. Entonces se creó una verdadera red comercial, una estructura de intercambio estable en donde no es nada sorprendente que se encuentren los mismos nombres en un contrato u otro, de un negocio al otro, poniendo en juego capitales considerables, estableciendo vastas extensiones comerciales de modo que, beneficiándose de esos compromisos mutuso, les queda asegurada una verdadera situación de hecho a los miembros de esas asociaciones. Teniendo en la dirección, en la mayoría de los casos, a una gran familia, esas sociedades centralizan un verdadero poder económico a la par que extienden ese poder mucho más allá de las fronteras de los principados que los vieron nacer. El mejor ejemplo es el de los Médicis en el siglo XV. Es una «casa» —término que se mantendrá vigente hasta nosotros para designar a esas empresas familiares— que, partiendo de la célula madre florentina fundará una gran cantidad de sucursales por toda Europa occidental. Veamos la descripción que de ella hace Jacques Le Goff: «Consiste en una combinación de asociaciones separadas con su capital aparte, cada una tiene una sede geográfica propia junto a la casa madre de Florencia, las filiales son éstas: Londres, Brujas, Génova, Lyon, Avignon, Milán, Venecia, Roma, administradas por directores que no son más que parcial y secundariamente empleados que perciben un salario, pero que son ante todo socios capitalistas a la cabeza de una parte del capital... Los Médicis de Florencia no son más que el vínculo que mantiene unidas a todas estas casas porque en cada una de ellas tienen capitales casi siempre mayoritarios, porque centralizan las cuentas, las informaciones, la orientación de los negocios»[18] .

Ese incremento ejemplar de la actividad cambista no podía, naturalmente, dejar de tener cierta influencia en la mentalidad social global de la época. Se forma un mundo, se reestructura una sociedad en el marco de las grandes finanzas, teniendo como finalidad el provecho. Si hay una ideología del mercader, ésta no podrá ser más que una ideología de la sociedad en su conjunto. La ética de los negocios, dicho en otros términos, el sistema de creencias, la moral personal del burgués, no será más que una modalidad en cierto modo particular de su visión global de la sociedad, o sea, de su concepción general del lazo social. Esto es

18. Jacques Le Goff: *Marchands et banquiers du Moyen Age*, París, 1972, págs. 22-23.

lo que cuenta para nuestra encuesta: la práctica de las asociaciones comerciales forma el modelo predominante de la vida civil, al igual que los negocios en sentido pleno del término forman la norma social. Debido a la búsqueda del mayor provecho está naciendo toda una sociedad.

En el curso de los dos análisis anteriores,[19] hemos podido ver que toda agrupación no merecía, por el mero hecho de existir, el apelativo de sociedad o de asociación. Para que una organización sea reconocida es preciso que esté fundada con vistas al bien. Se puede sostener que la importancia de la práctica de los negocios se debe al hecho que admite en la actividad lucrativa una dimensión moral sobre la cual puede constituirse un vínculo de sociabilidad general. Las asociaciones comerciales están formadas para el bien y ese bien, ya lo sabemos, es el provecho. Pero no habría que circunscribirse a esto. Ya que bajo esta noción de provecho que se refiere nada más, según parece, que al mercader asociado que la busca, la Edad Media en su ocaso detecta ya en la persona, por lo menos, del más eminente de sus pensadores políticos, un bien del cual cada uno saca sus frutos. A Marsilio de Padua se le puede leer hoy a la luz de este estado de espíritu al término del cual lo que resulta bueno para el mercader es a fin de cuentas bueno para todos. Resulta notable observar a este teórico de la sociedad civil no ya, por supuesto, hacer la apología del mercader, sino asignar como finalidad de la organización civil de los hombres la buena marcha de los intercambios, para de ello deducir la necesidad del poder político del príncipe. Este autor, en efecto, que publica el *Defensor Pacis* en 1324, comparte a todas luces la ideología mercantil y tal vez contribuye incluso con sus escritos a sistematizarla con rigor.

Uno de los temas esenciales de su obra es el de la «vida suficiente» como él dice. ¿Qué entiende con esta expresión? La vida de los homres una vez cubiertas sus «necesidades». Con esta noción de las «necesidades» nos hallamos frente a la antropología que sub-tiende la ideología del burgués cambista tal como queda señalada —y esto es lo más notable— a partir del siglo XIV, es decir, en el momento en que se desarrollan, al unísono, el intercambio mercantil y la estructura asociativa como forma general de la vida social.

Inspirándose a la vez en Aristóteles y en Cicerón, a nuestro

19. Véase la *Universitas* y sobre todo, «La personalidad moral», págs. 146 y 160.

filósofo no le falta a pesar de todo originalidad: saca una enseñanza de lo que pasa bajo sus ojos. Así es cómo, en el capítulo IV de la primera parte de su voluminoso libro, Marsilio funda una verdadera teoría de la justificación social del cambio. La demostración se apoya en la siguiente secuencia: la vida mundana (o vida «presente») —el intercambio mercantil— y la justicia. Por esta serie conceptual se afirma la ideología de la que esbozamos perfiles y que se apoya sobre un presupuesto que cada uno hace suyo: el bien es el provecho, la ciudad está determinada con vistas a la vida y teniendo como su fin la vida buena, afirma[20] en el *Defensor Pacis.* He aquí una afirmación que sacada de su contexto, es de inspiración aristotélica. Pero pronto aprendemos que esta «vida buena» no es más que la vida social en donde el intercambio libre es posible merced a una buena circulación de las mercancías y a una buena jerarquía social. Con el fin de mostrar que esta dimensión dichosa de la vida puede realizarse en la ciudad bien ordenada, Marsilio establece una diferencia entre la vida temporal y la vida celeste: «La vida y la buena vida conviene al hombre en dos aspectos: temporal e intramundano uno, eterno o celeste otro, como usualmente se dice. Ningún filósofo ha podido demostrar la existencia de esta segunda vida, la eterna; no pertenecía ésta a los dominios de la evidencia». En cambio lo que para nuestro filósofo es una evidencia primera es la «vida terrestre». ¿Qué es esta vida terrestre sino la que tiene bajo los ojos —mediante lo cual ella adquiere una evidencia— y que no es nada más que la organización regulada del cambio en vías de generalización? La filosofía de Marsilio hay que interpretarla, desde ese punto de vista, como la filosofía propia de la clase de los mercaderes. Con la ayuda de Cicerón extrae de esta «evidencia» la necesidad del lazo social: la antropología general a la que nos referíamos hace un instante también se hace evidente. «El hombre viene al mundo compuesto de elementos contrapuestos: Algo en su substancia está corrompido casi continuamente por sus acciones y pasiones enfrentadas; además, viene al mundo desnudo, sin defensa, sufre y se corrompe bajo las presiones de la atmósfera y de otros elementos, como lo muestra la ciencia de las cosas naturales. De este modo el hombre tuvo necesidad de diversas artes para evitar los males ya mencionados. Ahora bien, esas artes tan sólo pueden ser practicadas por

20. Aristóteles decía: «Pero los hombres no se asocian con vistas a la sola existencia material, sino más bien a la vida dichosa», in *Politique,* trad. Tricot. III, 1280 a 31.

un gran número de hombres y sólo se pueden adquirir con la mutua participación, de forma que los hombres tuvieron que asociarse para sacar provecho de esas artes y evitar los males»[21]. A través de este texto vemos manifestarse todos los temas sociales del burgués, y sobre todo el principio de esos temas: el estatuto natural del hombre es situarse en sociedad ya que así lo que en él es recelo se vuelve verdadera fuerza. El hombre adquiere capacidad de inventiva y se vuelve trabajador de tal forma que los productos de su arte no piden más que ser libremente intercambiados. Un intercambio así es lo que procura una garantía para la buena vida. De la vida buena así concebida a la vida virtuosa, tan sólo queda un paso que nuestro filósofo elige franquear. En efecto, Marsilio ve en la sociedad en general el medio adecuado para el cambio. «En efecto, escribe cómo son diversas las cosas necesarias para quienes desean vivir de forma suficiente, y que un hombre que tenga una sola profesión no se las puede procurar todas, ha sido precisa la presencia de distintos tipos de hombres y de oficios para realizar este intercambio, que ejercen o se procuran las diversas cosas de ese género, que los hombres precisan para la suficiencia de la vida. Esos distintos tipos o profesiones no son más que las partes de la ciudad, en su multiplicidad y en su diferenciación». Vemos entonces cómo se van esbozando los perfiles de una ideología del bien común: «cuando están bien favorecidos y ordenados los intercambios contribuyen a «cubrir la necesidad común». La justicia, que no es más que la *virtud* considerada desde el punto de vista *social,* está aquí mismo designada como finalidad del cambio mercantil. O, dicho en otros términos, los negocios están elevados al rango de vínculo social.

Por tanto, «los hombres se han unido para vivir la vida de forma suficiente, procurarse las cosas necesarias e intercambiarlas mutuamente», para cubrir las múltiples necesidades de la vida presente. En modo alguno podría imaginarse mejor ilustración de la ideología del burgués cambista en el siglo XIV que esta afirmación del autor del *Defensor Pacis.* El comercio (y su motivación, el provecho) es, en el preciso momento en que éste se desarrolla, tomando prestada la forma de asociación de la «sociedad», generador de organización social. Proteger el intercambio, favorecerlo será en lo sucesivo el horizonte del pensamiento social y político.

21. Las citas de Marsilio están sacadas del *Defensor Pacis,* trad. J. Quillet, 1968, I parte, cap. IV, págs. 66-68.

Pero —lo que merece una atención particular— la ideología de la sociedad que entonces va cobrando forma es una ideología del orden temporal, «terrestre», como dice Marsilio. Nos veríamos condenados a no entender nada del significado de la ideología del burgués cambista si no tuviéramos en mente que, tras la justificación del intercambio en la medida en que en lo sucesivo se le interpreta como vínculo social, se abandona el ideal medieval de la ciudad celeste. Henos aquí sobre las pendientes de la «modernidad»; la sociedad *civil* es, en efecto, el otro nombre de la vida presente, el bien hacia el que tiende es totalmente terrestre: es el dinero.

Etica y mercancía

La Iglesia debía sentir desconfianza ante la importancia social y política creciente del mercader: sin embargo, pasó de la condenación doctrinal a la aprobación tácita. El problema mayor es el de la usura: préstamo con interés prohibitivo. La oposición de la Iglesia queda bastante bien resumida con este aforismo que tiene su origen en la condenación aristotélica de la «crematística»: *nummus non parit nummos:* «un escudo no hace escudos». Pero también toda una tradición judía y cristiana condena el abuso en el préstamo de dinero. Ahora bien, con vistas a hacer frente a problemas de *crédito* cada vez más importantes los mercaderes se asocian. Los «cartels» a los que nos hemos referido antes, las sociedades comerciales, «multinacionales», se fundan en el curso de los siglos XIV y XV con el fin de incrementar considerablemente su potencial financiero. Con el beneficio, las condenas de la Iglesia apuntan, por tanto, a la *riqueza* del comerciante. Esas condenas de la Iglesia están, por supuesto, fundadas en la tradición escrituraria. El Antiguo y el Nuevo Testamento arrojan el anatema sobre la actividad del prestamista. El Deuteronomio basándose en un texto del Exodo (XXII, 25) y del Levítico (XXV, 35-37) declara: «No exigirás de tu hermano ningún interés ni por dinero ni por víveres, ni por nada que se presta por interés». Igualmente se lee en el Evangelio de Lucas (VI, 34-35): «Si nada más prestáis a aquéllos de los que esperáis restitución, ¿cuál es vuestro mérito? Porque los pecadores prestan a los pecadores con el fin de recibir el equivalente... Prestad sin esperar nada a cambio y grande será vuestra recompensa». Pero tal vez más que

esas condenas de las Escrituras, la puesta en el índice del mercader —fundamentada naturalmente, en los orígenes que acabamos de recordar— contribuye al descrédito, es un decir, del burgués cambista. «El comerciante no puede gustar a Dios o difícilmente» señala el derecho canónico en el siglo XII en un añadido al Decreto de Graciano. El comerciante es un amante de la riqueza, lo cual es un mal. Jacques Le Goff expresa así esta situación: «En los documentos eclesiásticos, estatutos de los sínodos, textos recogidos de casos de conciencia, que presentan listas de profesiones prohibidas (*inhonesta mercimonia*), figura casi siempre el comercio. Se cita en ellos una frase de una decretal del papa San León el Grande según la cual "resulta difícil no pecar cuando se hace profesión de comprar y vender", Santo Tomás de Aquino subrayará que "el comercio, en sí considerado, tiene ciertos rasgos vergonzosos"».

Esas condenas de la usura —¡desde entonces lo hemos aprendido!— no han contrariado de forma eficaz el celo de los comerciantes. En su conjunto, sin embargo, el hombre de negocios es un cristiano, al igual que tiene apego por su ciudad, «Patriota de su ciudad» se ha podido decir. Para que sea levantada la objeción de principio que opone la Iglesia, era preciso o bien que el mercader dejase de practicar la usura o que la Iglesia decidiera atenuar sus condenas. Este último punto fue el que en la práctica corriente resultó vencedor de los escrúpulos doctrinales. Con el fin de mostrar toda la *distancia ideológica,* que separaba, al menos teóricamente, a la Iglesia y el mundo del mercader, se puede sostener que la reserva oficial de la Iglesia se apoya sobre un nivel altamente metafísico: Tomás de Aquino y otros teólogos canonistas fundaban el rechazo de la usura en el hecho de que esta práctica, lo que se vende, es el «tiempo». Ahora bien, el tiempo no es susceptible de apropiación para conseguir provecho, no pertenece a nadie, ya que pertenece a Dios. Esta distancia considerable entre las consideraciones teológico-morales y la práctica corriente de los negocios muestra perfectamente hasta qué punto la Iglesia no lograba integrar, al menos doctrinalmente, la corriente social y económica que se manifestaba por aquel entonces. A esas consideraciones metafísicas de la Iglesia respondía, se supone, el perfecto desprecio, con raras excepciones, del mercader, que buscaba completamente la salvación en este mundo, o sea, la riqueza. Este punto coincide, por lo demás perfectamente, con la tendencia general que se manifiesta y que de-

tectamos aquí mismo: por una constante preocupación por el bien de la tierra el comerciante alcanza, eso cree él, la virtud, tanto individual como socialmente. Si a ello se le añade el hecho tantas veces atestiguado —y vehementemente condenado por la Iglesia— de comerciantes que mantienen relaciones comerciales con el «infiel», tendremos una representación harto elocuente de la situación ideológica en la que se encuentra la sociedad comercial que se va configurando en esa época. Merced al comercio, en efecto, o sea al *interés* y al beneficio que procura, las distintas teologías se difuminan fácilmente y vemos una vez más que la actividad del comerciante —sea éste de dónde sea— está encontrando por sí misma sus justificaciones *éticas* y, podemos decir, profanas. He aquí, a título de ejemplo, la carta que un mercader musulmán dirige a uno de sus hermanos cristianos en los negocios:

«En nombre de Dios, clemente y misericordioso. Al muy noble y distinguido "sheik", el virtuoso y honrado Pace, Pisan;

»¡Qué Dios preserve su honor, vele por su salvaguarda, lo ayude y asista en la realización del bien!, Hilal ibn Khalifat al-Jamusi, su amigo querido y que le desea el bien, a usted que sigue las sendas de la virtud, le envía sus saludos, la misericordia y las bendiciones de Dios.»

Estos arrebatos líricos en nombre de la amistad no son en modo alguno únicos en su género. La excelencia de las relaciones entre musulmanes y cristianos no puede más que entenderse, naturalmente, a nivel de los intercambios comerciales. Pero incluso éstos, se percibe en esta carta, no están exentos de un sólido ideal ético: en ella al bien y a la virtud se les llama en nombre de Dios... y del comercio.

La Iglesia, sin embargo, como se ha sugerido, tenía que ir cediendo terreno a medida que se iba imponiendo el comerciante en la sociedad global medieval. Al no poder evitar el movimiento general del intercambio, la Iglesia llegó finalmente a justificar si no la usura en sí, al menos la práctica ordinaria del comercio. Tal vez sea esta la primera victoria del comerciante y, probablemente, no la menor. Las dos ideas que se imponen en gran medida en la época, y que la Iglesia admite, son las de la *utilidad* del comerciante y la del *bien común* que éste asegura cuando actúa por interés personal. Dos temas que hemos visto expresados en Marsilio de Padua en el marco de una teoría general de la sociedad —siendo él mismo, sin embargo, poco susceptible de abundar en

el sentido de la Iglesia— y que forman la ideología social del comerciante. De este modo la Iglesia, tradicionalmente contrapuesta al comercio lucrativo, llega a pensarlo útil al bien común. Más que una evolución de la Iglesia, la importancia cada vez mayor de la ideología mercantil expresa la tolerancia eclesial: progreso, sociabilidad, dicha pública y salvación de la humanidad, tales son, resumidas a grandes trazos, las grandes ideas del comerciante tal como se perfilan en un manual de comercio que data del siglo XV y cuyo énfasis merece que le prestemos atención: «La dignidad y el oficio del comerciante son grandes en muchos aspectos... Y en primer lugar debido al bien común, porque el progreso del bienestar público es un fin harto honorable según Cicerón, y se tiene incluso que estar dispuesto a morir por él... El progreso, el bienestar y la prosperidad de los Estados se apoyan en gran medida en los comerciantes... Merced al comercio, adorno y motor de los Estados, a los países pobres se les provee de alimentos, de géneros y de muchos productos curiosos importados de otros lugares. El trabajo de los comerciantes está organizado con vistas a la salvación de la humanidad»[22].

Así es la tendencia general de la ética del comerciante: su representación del mundo lleva en ella toda una sociedad fundada en el dinero, el provecho, más «ordenada para el bien común» como lo desea nuestro retórico que parece manejar el énfasis como se maneja el dinero. El problema estriba, entonces, en saber si existe verdaderamente contradicción entre la moral cristiana que es por tradición y cultura, la de los hombres de negocios, y el espíritu capitalista tal y como se manifiesta. Sabemos que este debate ha sembrado la discusión en los historiadores. ¿Espíritu capitalista, decimos nosotros, hecho de cálculo racional, de iniciativa contra la actitud cristiana, más bien cubierta de reservas cuando se trata de ganancias por interés, incluso si la Iglesia, como hemos señalado, llegó a modificar notablemente sus posiciones? Por supuesto que no podríamos brindar aquí una respuesta cualquiera. De todos modos, está claro que el comerciante es profundamente cristiano, incluso si su cristianismo no es siempre perfectamente ortodoxo. Al evocar este punto Y. Renouard señala que prácticamente todos los contratos de sociedad comercial que por aquel entonces se establecen empiezan generalmente con una invocación como la que sigue: «En el nombre de Dios y de la

22. Citado por J. Le Goff: *Op. cit.*, pág. 82.

Virgen María; puedan ellos otorgarnos y concedernos hacer acciones que sirvan para alabarlos y para su salvación, para nuestra dicha y nuestro provecho para el alma y el cuerpo. *Amén*». O aún: «En nombre de Monseñor Dios Nuestro Señor y de Nuestra Señora la Virgen Santa María y de todos los santos del Paraíso, nosotros, Alberto y Neri...». Estas precauciones preliminares no son pura forma: el comerciante, al amasar sus tesoros, pone en juego su salvación eterna con el riesgo de arrepentirse, llegado el momento, de su apetito voraz por las cosas de este mundo; nada tiene de sorprendente que sintiendo próxima la muerte, se vuelva penitente, conformándose así a la enseñanza de San Francisco. Pese a ello, el deseo de riqueza es lo que le ronda por la cabeza y lo que configura su razón; durante toda su vida el comerciante halla su salvación en el beneficio.

Así pues, son muchas las contradicciones que hay entre el espíritu de lucro y la pobreza franciscana, por otra vertiente el hombre de negocios se constituye una ética, la de la *ciudad mercantil,* la de la prosperidad de todos por el comercio de unos pocos. Ideología ésta que se nutre de una espiritualidad del éxito que desde entonces el burgués no ha cesado de perfeccionar, por decirlo así. El comerciante, en efecto, no niega el cielo, se apega más bien a la tierra, sabe que están separados y se acomoda perfectamente a esta separación: cree en la salvación y se preocupa de ella como es debido, pero ésta empieza en la vida mundana. Es del bien del mundo de lo que se trata, un mundo que se conquista, que merece el interés que se le presta, ya que sabe devolverlo multiplicado por cien al que se preocupa por él. Un poco más, y este mismo mundo es comprable: el mercader a lo único que aspira es a apropiárselo, o hacerlo suyo.

Del clérigo al burgués: la laicización de la cultura

Por tanto la del mercader es una ideología profana, ya que para él, lo sagrado es el dinero. Aún mejor, el advenimiento de una cultura totalmente laicizada marca la mentalidad del burgués cambista. Se ha señalado al principio de este análisis que el paso del mundo rural a una civilización urbana se operaba merced al comerciante; esta transformación, capital si juzgamos por los resultados que ha producido en la historia, sólo ha podido llevarse

a cabo en el seno de una ideología laica. En donde el comerciante ha tomado el relevo del clérigo; el intelectual, podemos incluso decir el idéologo, hace las cuentas: leer, escribir y contar no son en los siglos XIV y XV ya más privilegio de las personas de Iglesia, se convierte en la actividad del comerciante. Mantener una contabilidad, tener correspondencia con los demás —en varias lenguas— son actividades que están absolutamente requeridas por la práctica del comercio. Así, la *innovación social,* las rupturas de la vida colectiva, la representación del espacio territorial están en lo sucesivo dependientes de la actividad comercial. La cultura bascula del lado de los negociantes que tendrán, cada vez más, la responsabilidad de la misma. Este movimiento general de laicización fuertemente revelado por Y. Renouard, corresponde a una intensa racionalización de la existencia. «Los hombres de negocios italianos del siglo XIV actúan como si creyeran que la razón humana lo puede comprender todo, explicarlo todo y dirigir toda acción: no lo expresan claramente, pero su comportamiento indica que lo experimentan sin formularlo: tienen una mentalidad racionalista»[23].

El cálculo, tal vez mejor que la racionalidad deductiva, es, en efecto, lo que domina a esta cultura laica. Tenemos un buen ejemplo de ello en la mentalidad de secreto que rodea normalmente a los negocios: hacer públicos los proyectos que se puedan tener es un pésimo cálculo, y Renouard cita un texto en el que se aconseja leer en primer lugar sus propias cartas antes de repartir a los demás las suyas, si ocurre que uno esté encargado de distribuir el correo. El consejo es verdaderamente de suma importancia: un cálculo correcto permite de inmediato ver que nunca se debe remitir a los demás el correo que les corresponde antes de haber hecho sus propios negocios, «porque estas cartas podrían contener indicaciones que irían en contra de sus negocios, y el servicio que hubieras prestado a un amigo, a un vecino o a un extranjero al darle sus cartas se volvería en contra de tus intereses: ahora bien, no debes servir a tus semejantes para perjudicarte en tus propios negocios». Norma ésta la más elemental del cálculo racional...

Sin embargo, en otros dominios se afirma la superioridad del mercader, o sea, su racionalidad: la vida social estará pronto dominada por la eficacia que se requiere en toda empresa comercial. A las especulaciones teóricas y arbitrarias que forman la

23. Y. Renouard: *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age,* París, 1968, pág. 228.

cultura del clérigo, el comerciante les sustituye la medida y el reino de la cantidad. Bajo la presión de las necesidades prácticas, se abandonan, por ejemplo, los métodos tradicionales de cómputo del tiempo. El negociante precisaba de un calendario con fechas fijas, en donde sólo existía un calendario regulado por fiestas móviles y, por consiguiente, difícilmente utilizable en los negocios. Para hacer cuentas y establecer balances, y proyectar así correctamente el futuro, en su práctica el negociante no podía adecuarse a los cambios permanentes en las fechas: el año empezaba el 25 de marzo o el 25 de diciembre, o aún en una fecha constantemente variable entre el 22 de marzo y el 25 de abril. Entonces se tomó la costumbre de empezar el año con la única fecha litúrgica importante cuya fecha era fija, el día de la Circuncisión, el primero de enero. De esta forma, sabiendo dónde empieza el año cuando se terminaba, el cálculo del interés era fácil. Además de esta comodidad de contables, que se convirtió en regla, está claro que lo que por aquel entonces se imponía fácilmente a todos era una representación de la duración de una mayor simplicidad. El ritmo de la vida social con la introducción de un calendario así llegaba a ser fácilmente asimilable. Lo mismo ocurre con la enumeración de las horas de una jornada: la introducción del reloj de campanario que sonaba regularmente las veinticuatro horas del día fue obra de un mercader. En efecto, las horas eran de una duración desigual según las estaciones, y la vida social estaba regulada con el tañido de las campanas siguiendo las horas irregulares del cuadrante solar. Al hacer adoptar por doquier, donde se puede, el reloj que marca un tiempo regular y fijo, el burgués de las ciudades transforma radicalmente la propia vida social, o sea, el trabajo y el ocio. La adopción de los relojes satisface así al espíritu cívico de las clases comerciantes en el poder, «ella les permite elevar, frente al campanario de la iglesia que tocaba las horas eclesiásticas, en la torre del palacio municipal ya provista de un reloj mudo y de una campana que invitaba a los ciudadanos a sus tareas civiles, un reloj cuyo sonido marcaría en lo sucesivo la vida de la ciudad; ya no es más la hora de los clérigos, sino la hora laica, municipal, la que guiaría a la actividad de todos los habitantes de la ciudad»[24].

Totalmente orientada hacia el beneficio, he aquí la mentalidad del burgués naciente. Nadie mejor que él, y con razón, puede

24. Y. Renouard: *Op. cit.*, págs. 240-241.

introducir un orden nuevo: no desprovisto de espiritualidad, sino de un verdadero espíritu, el hombre moderno que lleva dentro de sí es un hombre de negocios. Más preocupado por la salvación temporal que por alcanzar la beatitud eterna, es de todos modos un metafísico a su forma: sabe apropiarse del tiempo. Mas, para ello especula no con las ideas o con las palabras, sino con las cosas y con los hombres. No podría de todas formas sostenerse que esta ideología del mercader constituye en sí misma la ideología del burgués; ésta únicamente sólo está naciendo e importa mucho, a fin de cuentas, que se afirme en el marco de una ética de los negocios que puede resumirse de la forma siguiente: los negocios, pese a algunos aspectos malos, son un bien, el intercambio es conforme a la moral. *Moralizar el cambio,* tal es en efecto el significado que el comerciante da de su práctica.

Las condiciones de un mundo nuevo están, por consiguiente, dadas. Basta solamente construirlo: cada vez más alejado de toda moral especulativa, este nuevo mundo está ya en germen en el Occidente de la Edad Media que acaba, establece múltiples alianzas, más sorprendentes unas que las otras, incluso confusas: la de la tierra con el cielo, la del dinero con la virtud. Esto es lo que significa un escrito del siglo XIII, que representa a un mercader moribundo que quiere que se le entierre con su oro:

> Entonces se dio la vuelta y apretó los dientes
> De su cuerpo su alma se separó
> Y en cuanto ésta hubo salido
> La tomaron los diablos
> Amén, en los infiernos eternos.

BIBLIOGAFIA

Le Bras, G.: artículo «Usura», in *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XV. 2.ª parte, 1950. Col. 2336-2372.

Le Goff, J.: *Marchands et Banquiers du Moyen Age,* París, 1972.

Pirenne, M.: *Histoire économique et sociale du Moyen Age,* París, 1969. Véase en castellano *Historia económica y social de la Edad Media.* F.C.E. México. 12.ª edición. 1974. (N. del T.).

Renouard, Y.: *Les Hommes d'affaires italiens au Moyen Age,* París, 1968.

Sapori, A.: *Le Marchand italien du Moyen Age,* París, 1952.

CAPITULO IV

EL ORDEN NUEVO

1

EDAD MEDIA, HUMANISMO, RENACIMIENTO: NACIMIENTO DE UNA IDEOLOGIA

por Gérard Mairet

Lo antiguo y lo nuevo

El hombre que renace se piensa a sí mismo como actor y autor de un nuevo mundo. Se trata de examinar esta novedad. Toda época, y en particular la que nos ocupa, puede, en efecto, reflexionarse como el resultado de un conflicto entre lo antiguo y lo nuevo. La tradición historiográfica ve en el Renacimiento el crisol de la modernidad: «Tiempos Modernos» y «Edad Media» se diferencian como el día se distingue de la noche. Esta concepción de la transformación histórica, acreditada por los manuales que se usan en las aulas está, por su propia simplicidad, puesta en entredicho: no atrae más, felizmente, la atención de la historia contemporánea, aunque, repitámoslo, sigue enseñándose en las escuelas. ¿Cómo conciliar en esas condiciones nuestra primera afirmación, según la cual una época puede ser pensada como el resultado de la tensión entre lo que es nuevo y lo que es antiguo, con el rechazo

de una discontinuidad aparente y simplista? Este problema es el que queremos atacar, en el sentido táctico del término. Si ello es posible aquí es porque, precisamente, no hay la más mínima duda de que teólogos, artistas, teóricos, sabios, cuentistas y hombres de letras, navegantes y políticos tenían plenamente conciencia de estar viviendo un *remozamiento* cultural intenso, de ser los actores de un renacimiento. Hay aún más, no es nada raro que se tome esta novedad como el propio estatuto de la acción y de la reflexión; a pesar de todo, la novedad no es siempre absoluta, está marcada por la ambigüedad: ella se nutre de lo antiguo como si fuera su fuente. Roma y Grecia son modelos a imitar, a redescubrir a través y más allá de la tenebrosa Edad Media. Verdaderamente, donde tal vez sea posible descubrir la novedad sea en la propia antigüedad: el estudio de los antiguos en el momento en que cesa la acción es previamente necesario a la imaginación y a la concepción de una acción nueva, es decir, a un auténtico empezar de nuevo. Maquiavelo, en los *Discorsi**, es un excelente representante de este estado de espíritu: «Quienquiera que compare el pasado y el presente comprenderá que todas las ciudades, todos los pueblos, siempre han sido y están aún animados por los mismos deseos, las mismas pasiones. Así pues, resulta fácil, mediante un estudio exacto y bien pensado del pasado, preveer lo que tiene que ocurrir en una república, y entonces es preciso servirse de los medios que los antiguos empezaron a usar, o, si no se dispone de medios utilizados, imaginar otros nuevos, según la semejanza de los acontecimientos».

Partiendo de este punto de vista, el Renacimiento no es un inicio, sino un nuevo comienzo, y si podemos referirnos a la ideología (al plural o al singular) del Renacimiento, es porque, en ese juego sutil de lo nuevo y de lo antiguo, se constituye una imagen distinta de la libertad humana. Se elabora en esa época una nueva representación de la relación del pasado con el presente en la que, precisamente, el Renacimiento afirma que es claramente una *época,* y brinda el testimonio de su capacidad al dar lugar a una *historia* que los tiempos venideros pensarán como «moderna».

La cuestión de la especificidad de una época, o sea, de su relación consigo misma y con otra época, ha sido planteada por

* De las obras de Maquiavelo hay diversas ediciones en castellano, tanto de *El Príncipe* como de otras; véase p. ej. las de Espasa. (N. del T.)

Lucien Febvre a propósito de la falta de creencia en el siglo XVI. Su libro sobre la religión de Rabelais, aún más que un análisis de las mentalidades —«el útil mental»—, es una verdadera requisitoria contra la historiografía burguesa, liberal, pero anticlerical del siglo XIX. Podemos, por otra parte, comprobar en la obra que este historiador dedica a Lutero la misma preocupación por restablecer el acontecimiento (o la secuencia del hecho) en sí mismo, merced a un trabajo de limpieza en profundidad. Para Lucien Febvre se trata de reconsiderar el concepto legado por el Renacimiento a partir de grandes ejemplos (si éste no es el fin confesado del historiador, por lo menos es su propósito real). Sea como fuere, la noción misma de Renacimiento se halla renovada. En efecto, Lucien Febvre, ante la idea comúnmente, difundida hasta aquel entonces, de un Rabelais libertino y más preocupado por lo que se refiere al cuerpo que por lo que afecta al alma, la idea de un Rabelais que de buena gana se mofa de los curas y se inclina fácilmente por lo irreverente, es decir, por el ateísmo o, al menos, por el agnosticismo, no sin cierta provocación, nos muestra que todo eso no es más que un puro invento del siglo XIX; que, por ejemplo, el vocabulario y la lógica que parece requerir el supuesto libertinaje del autor de *Gargantúa**, no existían en aquel entonces. No se le puede hacer decir a un hombre del siglo XVI, aunque éste fuera un gigante, cosas que sólo las palabras forjadas mucho más tarde permiten decir. En cuanto a mofarse de las hermandades de monjes, era algo que se hacía comúnmente en la Edad Media.

El problema que plantea Lucien Febvre desborda ampliamente el caso privilegiado e incluso ejemplar de Rabelais: es el fin de la identidad de una cultura, es también el del campo semántico en el que esta cultura toma raíces y en el seno del cual ella se expresa. Por eso Rabelais no es un caso particular. Es, de forma más amplia, la mirada que abarca a una época —la nuestra— y se proyecta en *otra*: el Renacimiento. Sobre este particular, resulta curioso el observar cómo se insinúa en el discurso de Lucien Febvre otra ideología —la de la «Civilización» y la del «Primitivo»—, ideología que sustituye a la que combate la historia: el anticleralismo. Por este motivo podemos sostener que la ideología del Renacimiento es exactamente la de una época que intenta describirla. En el caso de Lucien Febvre, gran conocedor de este

* Hay numerosas ediciones en castellano. (N. del T.)

período, este punto está particularmente claro: A partir de él, en compañía de Marc Bloch, autor de una obra capital sobre la sociedad feudal, se ha dado lugar al remozamiento de los estudios históricos y sin él la historia no sería hoy, lo que es. Ahora bien, esto es precisamente lo esencial para comprender el valor —afectivo y cultural— del Renacimiento. Resulta sorprendente, en efecto, que sea la *historia,* es decir, los historiadores —y no, por ejemplo, filósofos, poetas o sabios— la que haya establecido esta época como época del «Renacimiento». Cuando se produce renacimiento, se da el nacimiento de algo que había sido olvidado, por un tiempo más o menos largo. El renacimiento es un segundo nacimiento. Lo que vuelve a la vida posee entonces una historia, o da lugar a un devenir que será descrito y comprendido como devenir histórico. El concepto de renacimiento es una ideología histórica, dicho en otras palabras, la ideología del renacimiento *es* la ideología de la historia, la que se enseña en las aulas, la que distingue a la «Edad Media» (de la que afirma por fin, de que no fue una larga noche) de los «Tiempos Modernos» (de la que también se afirma que no son necesariamente transparentes como la luz del día).

Si tenemos que conocer, hoy como antaño, un período inaudito por su audacia, tenemos sobre todo que comprender cómo esta época se inscribe al comienzo de una «historia», verdaderamente muy dramática, la nuestra. Conocer el Renacimiento, es, por consiguiente, en primerísimo lugar, imaginar el por qué *nos* interesan obras tan distintas como las de Rabelais, Lutero, Miguel Angel, Cardan o Bruno. ¿Qué representan esos personajes para nosotros? ¿En qué recoveco de nuestra memoria están grabados, por qué nos empeñamos en conocerlos? La cuestión a la cual debería responder nuestra época, suponiendo que desee plantearla, es la de saber por qué necesita un origen. Decíamos, al evocar a Maquiavelo, que el concepto de novedad (la preocupación y la consciencia de la novedad) era, pese a su matiz, lo que caracterizaba al Renacimiento. Por eso podemos, a riesgo de rectificar esta apreciación, probar de circunscribir dónde podría definirse la ideología del Renacimiento, o sea, el Renacimiento como ideología. Si lo nuevo sólo se puede percibir en relación con lo antiguo, entonces el Renacimiento es para nosotros lo que ya era para los protagonistas de entonces: la reevaluación teórica y afectiva de la relación que mantiene un *presente,* sea éste cual fuere, con su *pasado.* Para los hombres del Renacimiento, el pasado, y por

tanto el origen de su propia historia, se encuentra en la Antigüedad pagana, por encima de la Edad Media. Lo que el Renacimiento inventa, es un *vínculo,* el vínculo que siempre anuda un presente a un origen. Ahora bien, ese vínculo lleva un nombre que nos es familiar; la Historia. Podemos sostener, más allá de la analogía, que, a la perspectiva espacial que se descubre en la Italia renacentista, responde la perspectiva temporal que se descubre y refleja como historia en la Francia del siglo XVI. Clarificar la relación con el pasado, constituido a tal efecto como origen, era para los hombres del Renacimiento conceder un estatuto al presente. El humanismo es precisamente lo que da lugar a otra conciencia del pasado; la relación con las obras de la Antigüedad está completamente al servicio de la elaboración de las obras del presente. Lo que podemos manifestar es que aún hoy seguimos viviendo en el interior de una representación elaborada en los siglos XV y XVI, de la relación pasado-presente, represen-tanción a la que la historia le da un contenido. Al igual que los hombres del Renacimiento buscaban un pasado en la Antigüedad, igualmente en los siglos XIX y XX encontraron los hombres un origen a su presente: el Renacimiento. Al igual aunque por aquel entonces se llamaba a «un orden nuevo» en sustitución del antiguo, igualmente hoy en día la búsqueda de un nuevo estatuto para nuestra época incita a reconsiderar la naturaleza del comienzo o del nacimiento de lo que Bodino, ya en 1566, pensaba como *civilización* y cuya crónica era para él tema de «historia». No decimos que la historia forma el todo del pensamiento renacentista, que ella es la representación envolvente que cualifica a la mentalidad de una época, decimos solamente que este período llamado «Renacimiento» en 1860 por Burckhardt (*La cultura del Renacimiento en Italia*), también por Michelet, abarca el presente como continuidad renovada del pasado. El pasado es *vivido* como dimensión del presente; es, puede decirse, un cuerpo de sabiduría para el presente, que no es más, a partir de entonces, que la actualización de un pasado tal: hay que desconfiar de la innovación salvaje y, para ello, las lecciones de la historia pretérita son, sin duda, útiles de aprender para el buen uso del presente. Inventar es la palabra clave de la época. Mas una creación así tiene que ser disciplinada, y ello tanto más porque resulta vano inventar lo que ya está inventado. No se trata, por tanto, de una vuelta al pasado, esto es, de la nostalgia de una época distinta, lo que vedaría la acción, la creación, cosas todas éstas que los

hombres del Renacimiento no querían perderse. Por el contrario, de lo que se trata es de darse los medios de un *futuro* posible: la relación del pasado con el presente, relación dominada por el invento y de la que todo servilismo —como toda contemplación— está ausente, es generadora del porvenir. Diremos que ésta es la idea de una *historia* que va tomando cuerpo, dicho en otras palabras, la idea de un devenir humano profano.

El modelo renacentista

Rodeada por Agustín y Tomás de Aquino, la Edad Media no tenía esta idea de un devenir propiamente humano: el hombre es ante todo una criatura en estado de pecado. Bien es verdad que Lutero, por citar sólo al más vehemente, tenía clara conciencia de esta situación, mas la Reforma ha producido, contra el reformador, múltiples teorías que para el pueblo legitiman el *derecho a la resistencia,* índice pertinente de que la libertad de acción pertenece en lo sucesivo a los hombres. Sobre este particular, no es la obediencia ciega lo que caracteriza al pensamiento de los hombres del Renacimiento sino, juzgándolo desde el punto de vista del porvenir, es la de los teóricos del derecho a la rebelión. De manera que por ejemplo, du Plessis Mornay llega a concebir el primer esbozo de lo que ulteriormente será la moderna teoría del contrato en su obra *Vindiciae Contra Tyranos* (1579). Hasta el propio reformador, pese a mostrar escasa inclinación en dar libre curso a la reivindicación, llega a considerar posible en ciertas circunstancias, lo que en el futuro se llamará «objeción de conciencia». Vemos que, aún cuando los hombres son criaturas caídas, súbditos mejor que un pueblo, no puede aspirar a ninguna responsabilidad en la acción. Esta autonomía del hombre en relación con su destino de pecador proclama el Renacimiento asignándole a su acción la característica de ser «histórica». De ahora en adelante los hombres toman su presente en sus propias manos y, por consiguiente, también su futuro: ahí donde la Edad Media veía un mundo creado y gobernado por un Dios único y con reputación de bueno, los siglos XV y XVI ven una historia, o sea, un devenir humano profano. El Humanismo y la Reforma aparecen entonces como componentes esenciales de esa época que manifiesta precisamente aquí, la total inadecuación de su denominación «Renacimiento» y, al mismo tiempo, su dimensión propiamente ideológica.

Los humanistas, en la persona del primero de ellos, Erasmo, no eran por supuesto ateos, como tampoco era anticlerical Rabelais. Erasmo era un espíritu profundamente cristiano pero, al igual que Lutero, al que se opuso definitivamente de 1521 a 1524, fecha en la que publica su obra *Del Libre Arbitrio,* contribuyó en la lucha contra la escolástica y contra la Iglesia. Así se explica la vuelta a la antigüedad pagana, en modo alguno en contradicción con una profunda fe cristiana: la Edad Media ha corrompido el mensaje de Cristo; se trata de hallar, tanto para los reformistas como para los reformados, la verdadera palabra del crucificado. El Occidente cristiano no puede desempeñar la función que los tiempos esperan de él, el de un guía para el futuro, en cuya continuidad, sería posible actuar. El Humanismo, la Reforma y el Renacimiento italiano tienen una misma preocupación: salir de este período en crisis designando claramente quién es el autor de esta situación: la Edad Media, o sea, una concepción no del hombre, sino del pecador, no de la libertad, sino de la servidumbre. El renacimiento del griego y del latín no son, por consiguiente, un retroceso hacia atrás, sino un nuevo comenzar del hombre, más allá de lo que no ha sido más que una noche sin fin. De lo que se trata, en efecto, es de rehabilitar al hombre: los hombres del Renacimiento y los humanistas en particular están más apegados al verbo que a las obras, a la Iglesia «invisible» que a la Iglesia «visible»: el hombre no deja por tanto de ser cristiano, pero lo es por la fe, no por la institución. Así, sus acciones y, por consiguiente, su libre albedrío le pertenecen y le caracterizan; tiene entre sus manos su destino.

Vuelta a la Antigüedad, al modelo antiguo del hombre, cierto, pero esa condición primera del porvenir se hace siempre con la mira puesta en el presente. Si decimos que esta situación es la nuestra, lo que permite referirse a la ideología del Renacimiento en las dos significaciones de la expresión, es porque vivimos en la actualidad, tanto en el siglo XX como ayer en el XIX, esta situación que fue iniciada por los hombres del siglo XVI. Desde entonces no hemos inventado otra representación del origen que aquélla que tenía vigencia en Florencia o en los círculos de eruditos de Toulouse o de París. En su esencia, vivimos la misma relación con el pasado que los hombres del Renacimiento: lo que ha cambiado es la documentación, el material, el vocabulario, no lo suficiente de todos modos para que se incline la representación de nuestro devenir. El que se publiquen aquí y allí algunas líneas

dando fe de lo contrario en nada cambia la *forma* en sí: nuestras sociedades necesitan una memoria que ponga de manifiesto la legitimidad de su presente.

Diremos que la ideología del Renacimiento es la ideología de la propia «modernidad» y la filosofía de la historia de Rousseau o Marx, anotadas todas las diferencias, es la perpetuación (rectificaciones y perfeccionamientos) de lo que podríamos denominar, mejor que la ideología del Renacimiento, el *modelo renacentista,* ese mito orgánico del origen que toda sociedad desde el siglo XVI necesita para diferenciar lo nuevo de lo antiguo, y detectar así lo que constituye la originalidad de su presente. El rechazo de la Edad Media es, pues, el rechazo de la historia sagrada en la cual el hombre, por supuesto, participa, pero de la que no es el agente. El Renacimiento hace del hombre el *sujeto* de su acción, elaborando otro estatuto para la criatura, otra concepción de las relaciones que ella mantiene con su Creador. En lugar de una historia divina del hombre, los renacentistas piensan una historia natural del hombre. El modelo renacentista, es en realidad ese vasto cuestionamiento, que se repite periódicamente hasta nosotros para redefinir las condiciones de posibilidad de acción de los hombres y el propio estatuto de esa acción: que el hombre sea una criatura no le impide el que sea un creador también; el hombre creador, por tanto libre, será en lo sucesivo comprendido como el artesano de la historia que él crea y cuyo sentido no se le escapa puesto que él es autor. Empezar de nuevo la acción, esto es, empezar una historia, concebir el presente vivido como origen de un devenir que se construye, tal es lo que en efecto podemos llamar, el «modelo renacentista» que los hombres de aquel tiempo concibieron para nosotros. Cabe señalar, sin que perdamos el tiempo en ello, que el tema «moderno» —y «contemporáneo»— de la *Revolución* es pensable a partir del modelo del Renacimiento: la fundación de un orden nuevo es empezar de nuevo la historia mś allá del régimen antiguo, en ruptura con él. Los revolucionarios del 89 no se abstuvieron de sumergirse en la Antigüedad. A ejemplo de nuestros renacentistas, no se sumergían de nuevo en lo antiguo, mas hallaban en él fuerzas capaces de implantar lo nuevo. Son dos los conceptos que estructuran la ideología del Renacimiento: la Naturaleza y el Estado[1], éstos son los conceptos

1. Véase las secciones consagradas a la ideología de la naturaleza en págs. 201 y siguientes y a la ideología del Estado, págs. 231 y siguientes.

mismos de la historia, y la definen como historia moderna; los «Tiempos modernos» son los tiempos históricos. Habría razones para estudiar, en efecto, cómo, a partir del siglo XVI al XIX, se organizan las relaciones de la naturaleza y del Estado. Veríamos, sin duda, constituirse, desarrollarse y afirmarse, al ritmo de una secuencia que va de Bodino a Hegel a través de Hobbes y Rousseau, la representación del principio de la historia, en la naturaleza y fuera de ella, aunque sea este principio un origen o un principio primero. La sutil ósmosis de la naturaleza y del poder pensado en el marco de una historia humana es lo que constituye el modelo renacentista, esa sabia dosis de pasado y de presente para inventar el futuro.

Historia y naturaleza

En su libro sobre *La Historia de la idea de naturaleza,* Robert Lenôtre explica que los hombres del Renacimiento amaron con pasión la naturaleza, pero no la conocieron. Esta distinción entre el amor y el conocer tal vez no ofrezca aquí una garantía en todos sus puntos. No hay duda de que los renacentistas hayan, a la vez, amado a la naturaleza y la hayan igualmente conocido. Además, la cuestión se plantea más bien en saber si existe en algún lugar una «naturaleza» semejante que exista en sí y para sí y a la que habría que conocer más bien que amar. La Edad Media tenía su naturaleza, la Antigüedad la suya, y lo propio le ocurría al Renacimiento. Lo que precisamente manifiestan los siglos XV y XVI es que esta naturaleza que existe para sí misma, precisamente no existe. Los tiempos venideros han aprendido esta sabia lección y de este modo han asociado, como ya se ha recordado, desde entonces la naturaleza y el poder según unas normas que aún nos resultan en parte oscuras. En realidad, *la* naturaleza no existe, lo que existe es la idea de esta naturaleza, o más bien *las* ideas de naturaleza. En poco más de un siglo, de 1450 a 1580, se elabora una nueva cosmología: la «naturaleza» aquí es un cosmos, es un mundo, pero en este mundo, al igual que a Dios se le ha puesto en su lugar, la tierra está igualmente descentrada y el hombre recentrado. Esbozar un discurso sobre la «naturaleza», es sostener también un discurso tanto sobre el hombre como sobre la tierra o el sol, y como sobre Dios igualmente. Lo que entonces se descubre en ese siglo es la unidad de un mundo, dicho en otras palabras,

el *universo*. La naturaleza es *una* y sobre ella se puede discurrir tanto en poeta, en teólogo, en sabio, que como filósofo. Aproximadamente de 1450 a 1580, de Nicolás de Cusa a Giordano Bruno, se piensa la infinitud del universo *uno*. En *Les Philosophies de la Renaissance,* Hélène Védrine explica cómo reflexionando sobre las relaciones de Dios y del universo, Cusain fue llevado a precisar sus ideas y a distinguir dos tipos de infinito, el infinito negativo (o Dios) y el infinito privatio (o el universo). «Por ahí, escribe ella, se evita el panteísmo, el universo es distinto de Dios. Pero, al mismo tiempo, el esquema cosmológico tradicional no se aplica más... entonces se hace imposible mantener las antiguas jerarquías: en lo indefinido (el universo), no existe un centro absoluto. La tierra no está colocada ya más en el centro del mundo... Así desaparecen los viejos absolutos de la cosmología tradicional y sorprende el ver que ha nacido un modelo de universo tan revolucionario a partir de consideraciones teológicas y lógicas».

Más de un siglo después, Giordano Bruno, que no era astrónomo, estará en posición de confirmar la teología de Nicolás de Cusa, o más bien de probar las afirmaciones de Copérnico. «Quiere pensar de nuevo la noción de infinito, escribe H. Védrine, para transformar la problemática de la naturaleza, la de la ontología y, al mismo tiempo, la de la teología». Para él, el único conocimiento que interesa es el de la naturaleza, y se cuestionan dogmas y milagros, porque no son inteligibles desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza. El paso de un mundo cerrado, jerarquizado como lo entendía la escolástica, a un mundo infinito, según la expresión de Koyré, se efectúa plenamente en G. Bruno, mejor que en Copérnico, que limitaba el universo por la esfera de puntos fijos. «Sostengo, escribe G. Bruno, que el universo es infinito porque no tiene extremidades, límite, superficie. Digo que el universo no es totalmente infinito porque cada una de las partes de este universo que podemos contemplar es finita y porque cada uno de los mundos innumerables que ella contiene es finito. Digo que Dios es infinito porque por sí mismo excluye todo límite y que todo cuanto se le puede atribuir es uno e infinito. Y digo que Dios es totalmente infinito porque está en su totalidad en el universo, infinito y totalmente en cada una de las partes»[2].

Esta concepción ni física ni metafísica de la naturaleza da de

2. Citado por H. Védrine. Véase la bibliografía.

ésta una interpretación no exclusivamente científica. Para los renacentistas, la naturaleza no es un objeto de ciencia, el lenguaje de la naturaleza puede igualmente ser el de la teología o el del arte que lo imita, de tal forma que la copia sea más veraz que el modelo. Galileo proclama bien claramente que las matemáticas son el lenguaje de la física, claro, pero no de la *naturaleza.* A la naturaleza se la invoca, o más bien se invoca a una naturaleza y, en este sentido, se la ama y se la conoce igualmente. Ella es, desde el punto de vista de la ideología, la apoyatura de otro discurso sobre el mundo y sobre el hombre, ella es lo que permite la elaboración de una cosmología en cuyo seno se recortará lo que anteriormente llamábamos el modelo renacentista: el advenimiento pensado de un orden nuevo.

Cosmología ésta totalmente ideada a la gloria del hombre. En su *Discurso sobre la dignidad del hombre***, es otro lenguaje el que Pico de la Mirandola atribuye a Dios; dirigiéndose a su criatura le habla en estos términos: «Te he colocado en el centro del universo para que veas todo cuanto he puesto en él. No te he hecho ni criatura celeste, ni criatura terrestre; no eres ni mortal ni inmortal: te he hecho de tal forma que tú mismo, como un escultor moldees tu propio destino. Puedes degenerar en animal pero también puedes renacer, merced a la sola voluntad de tu alma, a imagen de Dios». Así, en esta representación del mundo, Dios mismo se borra de algún modo tras su criatura. Por otra parte, algo sospechaba G. Bruno del bien fundado de esa relación de creador a criatura que uniría a Dios con los hombres. Pero lo importante, una vez más ahí, es que un siglo antes de que Bruno manifieste sus teorías sobre el infinito, Pico de la Mirandola podía escribir el texto innovador que acabamos de leer. ¿Cuál es su significado? El sentido de su posición es que un hombre liberado de una dependencia demasiado estrecha respecto a Dios, *renace* literalmente: él se opone al destino e incluso se lo apropia. Es el advenimiento de una libertad de acción ajena a los cristianos de la Edad Media. La pasividad de descubrir y de hacerse un mundo. Esta cosmología que culmina en la infinitización del mundo que G. Bruno lleva a cabo en 1581, debía por consiguiente generar una actitud, una vez más nueva, frente a la muerte. Sería demasiado decir que tal vez el Renacimiento haya domesticado a la

* Véase *Oración acerca de la dignidad del hombre.* Editorial Universitaria, Puerto Rico, 1963. (N. del T.)

muerte. La cosmología que el Renacimiento desarrolla ha permitido, de todos modos, el que ya no se la tema más, lo cual, cabe, de paso, notar, resultará de una importancia considerable en el curso del siglo XVII, cuando se trate (Hobbes, Spinoza) de constituir en cuerpo de doctrina la soberanía del Estado moderno. Sea como fuere, para esos momentos, el Renacimiento graba en el propio corazón de su cosmología otra forma de contemplar la muerte. Al *memento mori* de la Edad Antigua que toca a su fin se sustituye en el espacio de dos siglos la invitación del *memento vivere.* Sobre este particular G. Bruno presentará una doctrina al término de la cual dice: «En vano el tiempo enarbola por encima de nuestras cabezas una amenazadora guadaña». La muerte forma parte de la naturaleza y, por consiguiente, el individuo que muere participa de su eternidad; en el seno del infinito no hay muerte posible, sino sólo un cambio de estado: «Cada cosa es *Uno,* pero no basado en el mismo modelo». Así se veía conjurado el temor a la muerte y al cambio. «No debemos temer, escribe en su tratado *De la causa,* ni los fastidios de los espíritus que vienen del más allá ni la cólera de un Júpiter; el mundo en el que vivimos no puede, sólo por su capricho, disolverse súbitamente o esfumarse. En este mundo, los objetos se suceden a los objetos y este proceso se repite incansablemente». Por último, la sutil meditación de Montaigne va del estoicismo —vivir es aprender a morir (siendo la filosofía ese aprendizaje)— a consideraciones más «modernas» sobre la vida. La muerte es sencillamente «el final de la vida», no es el fin, ella es, dice, «su fin, su extremo, sin embargo su objeto». Incluso se conserva una representación directamente contrapuesta al estoicismo finalmente. «Esencialmente en esta hora, en la que yo percibo la mía (mi vida) tan breve en el tiempo, yo quiero interpretarla en paz. Quiero detener la prontitud de su huida con la prontitud con que la capto y, por el vigor del uso, compensar el hastío de su correr: a media que el vivir es más corto, tengo que hacerla más profunda y más plena»[3].

De modo que, ni el estoicismo antiguo, ni la solución cristiana de la inmortalidad del alma dan satisfacción a nuestros renacentistas. Cosmología, naturalismo e historia casan perfectamente y, aún mejor, estructuran su representanción del mundo. La Edad Media, sobre todo en su ocaso, se había dejado aterrorizar por la

3. *Essais,* Libro III, 13. Véanse los *Ensayos* en varias ediciones en castellano, Aguilar, Bruguera, Edaf. (N. del T.)

muerte que, de golpe, aseguraba su «triunfo». Era normal que al pretender reiventar su mundo, los hombres del Renacimiento tuvieran que llegar a redefinir, a reevaluar a la muerte, o sea, finalmente el significado y el sentido de la propia vida. «Ninguna otra época más que la Edad Media en su ocaso ha hecho tanto hincapié y le ha concedido tanto énfasis a la idea de la muerte. Sin cesar resuena a través de la vida la invitación al *memento mori...*» Así se expresa el gran historiador Huizinga en su obra sobre la decadencia de la Edad Media. Mantener al hombre en la conciencia de la muerte era mantenerlo atado al destino, algo, esto, que no podía ser más contrario a la voluntad de remozamiento tal como se manifestaba por doquier en las obras del Renacimiento. En cuanto a lo que se refiere a una vuelta al estoicismo antiguo, como es el caso de Montaigne, (al estoicismo de Cicerón y de Séneca), parecería que la solución que finalmente brinda el autor de los *Ensayos* (*Essais*), está harto alejada del espíritu del estoicismo. Lo propio ocurre con la del cristianismo: *sólo* la naturaleza importa verdaderamente y, por ella, se pueden alcanzar la sabiduría y la salvación del alma.

No podía entonces decirse que los hombres del Renacimiento hayan desconocido a la naturaleza por haberla amado demasiado. En realidad —y así llegamos a tocar a lo esencial de lo que tal vez justifica la ambigüedad misma de la noción de la ideología del Renacimiento—, la época ha producido perfectamente un modelo infinitamente diferenciado de *cultura*. El modelo renacentista al que nos hemos referido es el tema moderno de la cultura del que podemos decir, que a través de su reajuste en los teóricos franceses del siglo XVIII y en los teóricos alemanes del siglo XIX, que ha llegado a nosotros prácticamente intacto. Es el tema de la apropiación de la naturaleza en una historia cuyos agentes tienen prioridad los hombres; es también el tema de la admiración ante esta naturaleza. El Renacimiento se ha inventado a sí mismo al inventar la cultura. De manera que su redescubrimiento por Burckhardt en el siglo XIX era el segundo nacimiento del Renacimiento. Si los siglos XV y XVI nos siguen interesando, es porque en realidad vemos en ellos el origen directo y simple de nuestra cultura. El Renacimiento es la luna en la cual nuestro presente identifica su propia originalidad y trata de hallar las razones de esperar en lo que a nuestro porvenir se refiere. En un libro reciente, de una importancia capital, Georges Huppert ha mostrado que la idea de la *Historia* se constituye en el siglo XVI en

Francia, principalmente en Bodino y La Popelinière. La Historia es la hija directa de la erudición de estos intelectuales, todos ellos togados, que militan a favor de una «Historia nueva» que son los primeros en nombrar y para la cual elaboran ya las normas de un verdadero método. La obra de Huppert deja claramente sentado «que la crítica de las fuentes ha hecho desaparecer la costumbre de contentarse con generalizaciones a propósito del desenvolvimiento de la historia de los hombres. Al mismo tiempo, se ha hecho sentir la necesidad de una nueva construcción que pueda cuadrar con los nuevos datos. De Bodino a La Popelinière esta construcción se ha amplificado, adquiriendo finalmente la forma de un sueño de «Historia perfecta», una historia cuya tema sería el propio desarrollo de la civilización. Esta historia cabal, en mi opinión, no es nada más que la matriz de la que luego iban a nacer, gran cantidad de ideas. Incluidas las nuestras referentes a la significación de la Historia»[4] .

Aquí no hemos hecho más que tratar de mostrar cuán presente estaba esta historia de forma existencial, también como una actitud mental, de algún modo, diversamente elaborada incluso sin tener necesidad de nombrarla siquiera. La *cultura* (la civilización) es en efecto *lo que* se desarrolla en esta historia o, todavía mejor, ella es lo que inicia esta historia. Si hemos hecho hincapié en el hecho de que la noción ambivalente de ideología del Renacimiento permitía, precisamente, que se utilizase, ello era para señalar lo que en la historia —la nuestra o la de los hombres del Renacimiento— parece importarle a los hombres: que ellos piensan tener un pasado para asegurarse, en el presente que vivien, de la consistencia del futuro.

BIBLIOGRAFIA

Braudel, F.: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* París, 1949. Véase en castellano *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo.* F.C.E. México, 2.ª edición. 1976. (N. del T.)

Burckhardt, J.: *La culture de la Renaissance en Italie,* París, 1958. En castellano, *La Cultura del Renacimiento en Italia,* Editorial Iberia, Barcelona, 1951. (N. del T.)

4. *L'Idée de l'histoire parfaite,* pág. 12.

Delumeau, J.: *La Civilisation de la Renaissance,* París, 1967.
Febvre, L.: *Un destin: Martin Luther,* París, 1968, 4.ª ed.
—*L'Incroyance au XVI siècle. La religión de Rabelais,* París, 1971.
Francastel, P.: *La figure et le Lieu,* París, 1973. Véase en castellano *La figura y el lugar.* Monte Avila. Caracas, 1970. (N. del T.).
Garin, E.: *La Renaissance,* París, 1970.
Huizinga, J.: *Le Déclin du Moyen Age,* París, 1948. Véase en castellano *El otoño de la Edad Media,* 9.ª edición. Madrid, 1973. (N. del T.).
Huppert, G.: *L'Idée de l'histoire parfaite,* París, 1973.
Koyré, A.: *Du Monde clos à l'univers infini,* París, 1962.
Mesnard, P.: *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle,* París, 1969.
Vedrine, H.: *Les Philosophies de la Renaissance,* París, 1971.

2

LA IDEOLOGIA DE LA NATURALEZA

por François Châtelet

Cuando Hegel declara que Descartes es el «primer pensador moderno», comprueba un hecho, que como tal es irrecusable; y ello sea cual fuere la interpretación que se dé al *Discurso del método* o a las *Meditaciones metafísicas**. El punto que puede suscitar la controversia legítima se refiere a la importancia —¿exorbitante?— que el maestro de Berlín le confiere al texto filosófico en relación con otras obras o producciones que, tanto como ésta, marcan la entrada de la ideología europea en su modernidad: no solamente obras metodológicas como el *Novum Organum Scientiarum*** de Francis Bacon, sino además y sobre todo tratados científicos o especializados, tales como *Astronomia nova* de Johannes Kepler y los *Dialoghi**** de Galileo Galilei o el

*Hay diversas ediciones en castellano, Edaf, Espasa, Bruguera. (N. del T.)
** Véase *Nuevo Organo.* Madrid, 1892. (N. del T.)
*** De Galileo véanse *Diálogos acerca de los nuevas ciencias.* Losada, Buenos Aires, 1945 y *Diálogos sobre los sistemas del mundo.* Alcoma. Madrid, 1946. (*N. del T.*)

De Jure belli ac pacis de Grocio. Sea lo que fuere de ese prejuicio hegeliano —al que habrá que tratar de comprender—, lo cierto es que, entre la publicación por Nicolás Copérnico, en 1543, el mismo año de su muerte, del *De Revolutionibus orbium coelestium libri VI,* y 1650, se desarrolla un trabajo a la vez diversificado y vigoroso, experimental y demostrativo, que impone una concepción nueva de la realidad. Los otros capítulos de esta misma sección analizan las transformaciones materiales e ideales que, con la Reforma y la Contrarreforma, las reflexiones y las prácticas políticas, conmovieron profundamente el campo social. Aquí, nos esforzaremos en aprehender las técnicas que se pusieron en acción y los procesos intelectuales que han llevado a la construcción de la idea de Naturaleza, que se halla en el origen del gigantesco movimiento científico del que surge la actual civilización industrial; nos consagraremos igualmente a mostrar cómo la edificación de esta idea ha exigido mutaciones profundas en la comprensión que el hombre tiene de su estatuto, mutaciones que en sí mismas han tenido una influencia política decisiva en el siglo XVIII, mientras que los efectos de la nueva ciencia asociada con la técnica apenas se experimentaban.

No es preciso insistir sobre el hecho —constantemente presente en esta *Historia de las ideologías*— que la ruptura que está aquí marcada entre la antigua concepción del mundo natural y la nueva —subrayada con la fecha de la afirmación de la hipótesis heliocéntrica de Copérnico— no significa en modo alguno que en el año 1543 surgió un comienzo absoluto. Cierto es que, por primera vez, esta hipótesis cosmológica, enunciada en el siglo III antes de nuestra era por Aristarco de Samos, está ajustada con pruebas astronómicas y precisas. Pero también es innegable que ya en la Edad Media propiamente dicha, del siglo XII a mediados del XV, con Nicolás de Cusa, Juan Buridan y Nicolás Oresme, había profundamente conmovido con sus críticas la cosmología aristotélica y el modelo geocéntrico de Ptolomeo; al igual que Francesco Bonamico, Giovanni Benedetti habían ampliamente preparado el terreno para los descubrimientos de Galileo al cuestionar la teoría aristotélica del movimiento. Lo que aquí queda indicado, es menos un movimiento que una emergencia a partir de la cual en lo sucesivo se extiende un espacio de búsqueda que es totalmente nuevo: la crítica no se limita a la refutación; al disponer de conceptos operativos, ella es capaz de construir un objeto unificado y rigurosamente definido, la *Naturaleza,* o aún lo que

Descartes llamará la *Substancia material* define por su atributo principal, la *extensión*.

¿Cómo pudieron nacer esos inventos científicos y, sobre todo, propagarse e imponerse pese a las resistencia que encontraron por parte de la iglesia y de las instituciones de enseñanza? A esta cuestión que pertenece a la historia general y no solamente a la historia de las ideas, no es posible darle una respuesta aquí. Si existe un recorrido propio de las ideas que es posible seguir a partir de los debates específicos de la filosofía natural, cosmológicos, astronómicos y físicos, está claro que no solamente estas discusiones están alimentadas por el ambiente intelectual y por las evoluciones concomitantes de la problemática filosófica o de las investigaciones matemáticas, sino además, y más ampliamente, por las cuestiones que las profundas transformaciones de las sociedades plantean para la reflexión. Si la nueva idea de naturaleza se impone en el siglo XVI bajo su forma física, si se constituye el proyecto cartesiano de dominación del dato material por la ciencia concebida como física matemática y las técnicas, ello es porque, en todos sus aspectos, la imagen del mundo, la organización de la sociedad, las modalidades de la actividad humana, y hasta lo imaginario de quienes influyen con peso histórico han sufrido cambios considerables. De manera que hay que tener siempre presente, para apreciar la importancia de la labor de los físicos y de los filósofos, lo que usualmente se llama en los manuales de historia «los grandes descubrimientos». Lo que va de los inventos técnicos, cuya figura central sigue siendo Gutenberg, hasta las empresas de exploración y de evangelización y a las conquistas militares y comerciales de las Indias occidentales y orientales, de la aceleración de la urbanización a los progresos de las artes del ingeniero y del artesano, de la aparición de formas políticas nuevas o renovadas al nacimiento de corrientes espirituales originales y poderosas, de la consolidación de una clase social singular —que más tarde se llamará *burguesía*— a las transformaciones radicales del mercado del trabajo... El texto de la historia de las ideas se enmarca en un contexto múltiple y entrelazado, disparatado y conflictivo, que no cesa de suscitar interrogantes, reclamar soluciones, solicitar la inteligencia. Asunto en el cual no se puede prejuzgar sobre ninguna armonía: no es (¿desgraciadamente?) cierto, que como lo ha afirmado Marx, «la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver». Este período hormiguea problemas que siguen sin respuesta y, en

cierto modo, con «respuestas», cuyas respuestas no se sabrá que eran efectivas, practicables, mucho tiempo después. Tal es precisamente el proyecto cartesiano de dominio de la naturaleza, que penetrará en la técnica del Estado capitalista industrial en la segunda mitad del siglo XIX.

Para mejor destacar esta diversidad de investigaciones y lo intrincado de sus objetivos y de sus rivales, evocaremos aunque sea brevemente la personalidad altamente significativa de Leonardo da Vinci, quien manifiesta perfectamente la articulación de los temas que pertenecen a la «Edad Media» y los que inventa el «Renacimiento». Sin embargo, es necesario, antes de abordar esta evocación y seguir la elaboración de la nueva física, recordar los aspectos principales de la filosofía natural cuyos principios dominaban a la doctrina y la enseñanza oficiales, las de la Iglesia.

La imagen tradicional del mundo

Hasta el siglo XII, el pensamiento europeo está más o menos completamente cerrado a las especulaciones físicas. En su mayoría, los clérigos se remiten a las prescripciones que el *Enchiridion* de Agustín daba a los cristianos en el siglo IV: desconfiar de los textos paganos, y para todo, apoyarse en la Revelación. De manera que si tenemos en cuenta que por eso, a partir del siglo II, las investigaciones científicas de los antiguos son las que marcan la pauta a seguir, la eclipse que se comprueba es de casi un milenio. Como lo subraya Thomas S. Kuhn[5], resulta extraordinario que esa ausencia afecta no solamente a lo que ahora nosotros llamamos las disciplinas positivas: dinámica, astronomía, cosmología, sino además a las prácticas adivinatorias que en aquel entonces están asociadas con ellas. Sabemos que el legado pagano es recogido, administrado y enriquecido por el Islam. Este transmite no solamente los textos, sino además comentarios y desarrollos que, unos y otros, van a fecundar la reflexión de las universidades cristianas. Ahí, aún, son múltiples las causas que concurren a este primer «Renacimiento» o, más exactamente, a esa «Edad Media», si por esa expresión se entiende un período de transición en el que dos fuerzas: la tradición eclesial y el esfuerzo para hacer inteligible el lugar donde vive el hombre, se enfrentan

5. Ver bibliografía al final del capítulo.

y preparan una revolución capital. Porque, se da la seguridad que el remozamiento de la actividad cosmológica, incluso basada en los auspicios de Aristóteles y de Ptolomeo, ha hecho históricamente posible la construcción de la concpeción físico-matemática del mundo[6].

Esta actividad cuyo testimonio ejemplar es la obra de Tomás de Aquino, conjuga los resultados de la cosmología y de la física de Aristóteles, el modelo astronómico que propone Ptolomeo en su *Almagesto* y la visión del mundo que implican los textos sagrados. Actividad que, por consiguiente, toma de nuevo los grandes principios que se hallan en el fundamento de la concepción científica que ha dominado a toda la Antigüedad greco-latina —contra la de los atomistas—, entre otras: la división de la realidad en dos mundos jerarquizados y de naturaleza distinta, lo supralunar y lo sublunar, la finitud del cosmos, el geocentrismo y la teoría del movimiento natural, el horror del vacío... El universo aristotélico está esquemáticamente constituido de dos esferas concéntricas: en el centro, la esfera Tierra, punto de referencia absoluto e inmóvil; en la periferia, la esfera de estrellas fijas (fijas en el sentido en que sus configuraciones permanecen idénticas cuando se efectúa la rotación de esta esfera): en el interior de ésta, no hay *nada*. Con el fin de dar cuenta del movimiento irregular de los planetas, el filósofo había instalado un dispositivo, harto complejo, de las esferas intermedias que se deslizan unas sobre otras; sobre la más cercana está engarzada la Luna. Ptolomeo lo simplificará conservando nada más que las siete esferas que se mueven entre la Tierra y las estrellas: Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno. El tomismo lo completará emparejando esta jerarquía con la de las criaturas angélicas. La parte comprendida entre la esfera exterior y la Luna —lo supralunar— está ocupada por una materia sutil e incorruptible, el *éter,* tal y como los movimientos que en ella se realizan, al no encontrar oposición alguna, son normalmente regulares y repetitivos. Así se explica el orden cósmico.

La naturaleza de lo sublunar es completamente distinta. La materialidad resiste constantemente a la exigencia de la forma. Los elementos —el fuego, el aire, el agua y la tierra— intervienen

6. Sobre este punto véase la puesta en guardia de J.-T. Desanti: *Histoire de la philosophie,* t. III, *La philosophie du monde nouveau,* cap. III, «Galilée et la nouvelle conception de la nature», págs. 67-70.

en virtud de sus propiedades: siendo ligero y absoluto, el fuego se dirige hacia arriba (de lo sublunar), siendo pesado y absoluto, el elemento pesado se dirige hacia abajo, es decir, hacia el centro de la esfera terrestre. Así, cada uno de los existentes posee su movimiento natural que tiende a realizar cuando está sometido a un impulso violento que lo contraría. Tal es, por ejemplo, el caso de la piedra lanzada por la honda: en el curso de su trayectoria, la piedra deja tras de sí un vacío que el aire se ocupa de colmar, lo que le asegura su propulsión en el sentido del movimiento violento que le ha sido impuesto; mas su propia gravedad acaba por imponerse y la lleva progresivamente hacia la tierra. En una perspectiva como ésta, la ciencia de lo sublunar no puede ser nada más que descriptiva y clasificadora. Todo el esfuerzo de la física consiste en construir de una parte, las modalidades del discurso que permiten dar cuenta, con la mayor precisión posible, de las configuraciones y de las transformaciones sumamente distintas que afectan al mundo sensible, mantener aquéllas que son esenciales, y, de otra parte, en clasificar los movimientos y las relaciones que mantienen. Por eso, la física, en el proyecto aristotélico, como por lo demás la psicología, es una parte de la ontología.

En cuanto a la astronomía ptolomeica, es preciso señalar que sus «logros» como hipótesis explicativa de los movimientos de las estrellas y de los «astros errantes» está plenamente justificada. Como se verá en el comienzo, la invalidaron, mucho menos por su ineficacia empírica que por el débil rigor de sus principios. De tal manera que Copérnico no le opondrá su sistema nada más que como *otra* hipótesis. Sin embargo, antes de entrar en este tema, será oportuno evocar la labor de Leonardo da Vinci con el fin de señalar el ambiente de la época.

Leonardo da Vinci: dar a ver

Alejandro Koyré[7] se ha hecho eco de una polémica que ha puesto a los intérpretes del genial florentino: para unos, fue un *uomo senza lettere,* pero dotado de una penetrante intuición y de una inventiva artística y técnica prodigiosa; para otro —Pierre Duhem—, fue por el contrario un lector infatigable que reunió

7. Véase bibliografía al final del capítulo.

con originalidad múltiples enseñanzas médicas. Desconfiando de esas dos lecturas excesivas, Alejandro Koyré esboza de da Vinci un retrato particularmente significativo de ese estado de espíritu que se halla en el origen de la nueva imagen del mundo. Escultor, pintor, dibujante, arquitecto, ingeniero, artesano, mecánico, apasionado por las investigaciones físicas y las cuestiones matemáticas, encarnecido prácticamente y soñador impenitente, simboliza y sintetiza lo que se ha llamado «humanismo» y designa, tal vez más sencillamente, la voluntad infatigable de explorar por doquier lo *visible,* hacerlo aparecer en su orden complejo, magnificarlo por el conocimiento y por la práctica. Ya que, la pintura y la escultura, si son *obras* de arte, son al mismo tiempo, revelación del ser precioso de la naturaleza. Una revelación contra la Revelación.

A. Koyré insiste sobre dos puntos importantes: si Leonardo da Vinci apenas ha aprendido en los libros, ha adquirido conocimientos a la vez teóricos y técnicos en el taller de Verrocchio, que frecuentan y trabajan intelectuales, artistas y obreros. Es uno de esos crisoles en donde se forja el nuevo pensamiento: nada más que por tomar este ejemplo, los problemas geométricos para los cuales el florentino descubre soluciones sorprendentes, surgen *in vivo,* cuando se está elaborando un lienzo o una estatua. En realidad, se manifiesta toda una experiencia acumulada entonces, la cual, frente a sus lagunas y a sus incertidumbres, recurre a la reflexión: la circulación efectiva de la teoría y de la práctica —tan a menudo reclamada por la filosofía ulterior— tiene lugar y efecto en ese terreno de construcción de seres artificiales que son otras tantas formas de descubrir la materialidad natural y social. Es notable que el admirable dibujante que fue Leonardo da Vinci es también un maestro en el arte del *diseño.* Las múltiples máquinas que imagina están presentadas de tal forma que resulta fácil fabricarlas. A. Koyré sostiene que para que se manifieste bajo su verdadera personalidad, hay que comprenderlo menos como a un técnico que como a tecnólogo.

Con todo, «... la geometría de Leonardo da Vinci es de orden *práctico,* no es en modo alguno *empírica.* Leonardo no es un empirista. Pese a su profunda comprensión del papel decisivo y de la importancia predominante de la observación y de la experiencia en la persecución del conocimiento científico, o tal vez precisamente *a causa* de esto, nunca ha subestimado el rol de la teoría. Al contrario; la sitúa muy por encima de la experiencia cuyo

principal mérito consiste justamente, según él, en permitirnos elaborar una teoría correcta. Una vez elaborada (correcta, es decir, matemática) esta teoría absorbe e incluso reemplaza a la experiencia»[8]. Está claro, en efecto, que da Vinci, entre otras intuiciones prácticas, ha presentido lo que establecerá Galileo, a saber que «la naturaleza escribe en lenguaje matemático». Pero no disponía de elementos fundamentales que le hubieran permitido justificar esta perspectiva. Sin duda le falta el punto de apoyo merced al cual hubiera podido invertir al aristotelismo. Crítico respecto a la concepción escolástica del movimiento, se mantiene fiel a la teoría del *impetus* y le confiere a la noción de fuerza una capacidad misteriosa que tiene más de un sueño sobre la naturaleza que de rigor científico.

Queda lo esencial: «... A través de Leonardo y junto a él... en la historia (de las fuentes y de los instrumentos del saber), el *auditus* (el oír) queda relegado al segundo lugar, ocupando el *visus* (el ver) el primero. El hecho de que el *auditus* quede relegado al segundo plano implica en el campo de las artes la promoción de la pintura... porque la pintura es el solo arte capaz de *veracidad,* es decir, el único capaz de mostrarnos las cosas tal como son. Mas en el campo del conocimiento de la ciencia, esto significa algo distinto, algo más importante. Ello quiere decir, en efecto, el reemplazamiento de *fides* y de *traditio,* del saber de los demás, por la *vista* y la *intuición* personales, libres y sin coacción»[9].

Copérnico: la astronomía matemática

Testimonio de esa libertad de espíritu es precisamente la revolución copernicana. Para comprender bien esa revolución, conviene evitar dos simplificaciones: aquélla que se remite al empirismo y que interpreta al heliocentrismo como a una inscripción en el orden de las ideas de los nuevos datos impuestos por la observación y aquélla que, cediendo a la ilusión retrospectiva, lo comprende como una ruptura absoluta y de naturaleza puramente conceptual. Los datos de la observación astronómica no han cambiado: desde el enunciado de la hipótesis ptolomeica, se han

8. *Op. cit.*, pág. 110.
9. *Op. cit.*, pág. 115.

vuelto considerablemente pesados sin aportar nada cualitativamente nuevo. Paralelamente, en trece siglos, las incertidumbres referentes al cálculo de las esferas de los planetas han suscitado múltiples correcciones, de forma tal que el sistema se ha vuelto de una complicación excesiva sin que ninguna dificultad de detalle se haya realmente eliminado. Copérnico toma como punto de partida de su exposición esta sobrecarga y a esta confusión. En el mejor de los estilos medievales, prevaliéndose de esos precedentes que son los textos de Nicolás de Oresme y de Nicolás de Cusa, presenta su *De Revolutionibus orbium coelestium libri VI* como una explicación de la misma naturaleza que la de Ptolomeo, pero con el mérito, en relación con ésta, de una mayor simplicidad y de una mejor coherencia matemática.

Porque el sabio —¿pusilánime o inspirado por la prudencia?— insiste en el carácter matemático de su empresa: la exposición es de una elevada tecnicidad y sólo los lectores muy sagaces pueden entenderlo; ésta se manifiesta como un ejercicio especulativo y al mismo tiempo como una matriz para el establecimiento de tablas astronómicas, utilizables sea cual fuere la hipótesis cosmológica que se adopte. La demostración copérnica se esfuerza en dar mejor cuenta del movimiento de los planetas en la óptica de la astronomía matemática y eso es lo que la ha forzado a admitir el movimiento de la Tierra sobre sí misma y alrededor del Sol, así como el estatuto de satélite de la Tierra, de la Luna. ¡Encima hay que hacer aceptable esa idea de la movilidad de la Tierra! El libro I del *De Revolutionibus...* deja abierto el debate filosófico; mas recuerda al papa, al que va dedicada la obra, los nombres de algunos grandes espíritus del pasado que han sostenido esta idea y la tradición liberal de la Iglesia en estas materias desde hace tres siglos. Actitud ésta que subraya lo esencial de la posición de Copérnico: astrónomo matemático, reclama el derecho a razonar en matemático...

La muerte no le permite defender su hipótesis. Al principio, ésta no despertó mucho interés en los medios oficiales. Los científicos la acogen con mucho interés y son muchos los que se adhieren a ella, total o parcialmente; las tablas astronómicas calculadas según el método coperniquiano por Rheticus se convierten en un instrumento de trabajo indispensable para los especialistas, astrónomos y astrólogos. T.S. Kuhn subraya el hecho de que la adhesión de los sabios es menos el resultado de una mayor eficacia explicativa de la concepción heliocéntrica —son muchas las

dificultades que subsisten— que de su elegancia formal: el remozamiento del platonismo en esa época del «Renacimiento» interviene ampliamente. La Iglesia romana permanece muda y ese mutismo se puede interpretar como consentimiento. En cambio, los profetas de la Reforma, defensores del cristianismo primitivo, se elevan en contra de esa hipótesis monstruosa que contradice tan violentamente a los textos sagrados: las diatribas son de una violencia extrema y no se preocupan mucho por el aparato matemático.

Con todo, la obra de Copérnico como tal aún no se impone; y sólo se impondrá por el movimiento investigador que ella desencadena. Los «copérnicos» —Tycho Brahé, Kepler, y luego Galileo— se instalan definitivamente en el seno del «método» definido por el *De Revolutionibus...*: se trata de *astronomía matemática*. Este es el objetivo al que apunta el sabio danés: pero él se consagra a brindar a esta elaboración formal un material menos disparatado y confuso; multiplica las observaciones (a simple vista) siguiendo un plan sistemático; esos nuevos datos le llevan a rectificar el esquema de Copérnico: la Tierra está en el centro de la esfera estelar y a su alrededor gravitan la Luna y el Sol; mas este último sigue siendo el centro de la gravitación planetaria. El abandono parcial del heliocentrismo no es más que una negación aparente de la estructura «mecánica» del sistema. Partiendo de los mismos datos, Kepler, a la búsqueda de una elegancia semejante y de una mejor homogeneidad, construye la solución satisfactoria, la que a partir de ahora va a predominar y de la cual Newton —menos de setenta años más tarde, los *Harmonices mundi* donde se halla enunciada la tercera ley que data de 1619— dará la formulación acabada.

Esta vez, la prueba —en el sentido riguroso del término— ha sido administrada. En este asunto astronómico, paradójicamente, el aporte de Galileo ha sido puramente factual: el famoso anteojo que pone a punto y que se le ocurre dirigir hacia el cielo, revela que la Luna está hecha, como la Tierra, de montañas, llanuras y océanos; que el propio Sol está sometido a alteraciones, ¿dónde se encuentra a partir de entonces la suprema pureza de lo supralunar? El anteojo permite ver los satélites de Júpiter y refuerza así la explicación dada del movimiento de la Luna; muestra que existe un número increíblemente enorme de estrellas y hace pensable la idea especulativa que habían enunciado Nicolás de Cusa y Giordano Bruno de la infinitud del mundo o de los mundos. Ahora

bien, en el preciso momento en que todo converge para verificar el modelo de Copérnico corregido por Kepler, Roma desata sus anatemas. Mas por motivos que guardan relación con la teología doctrinal Bruno fue quemado en la pira a principio de siglo; ahora la Inquisición ataca directamente a la hipótesis astronómica como tal y a sus dos manifestaciones esotéricas: el movimiento de la Tierra y el Sol en el centro del «mundo». Los textos de Copérnico son puestos en el índice y destruidos; perseguido, Galileo, «asignado a residencia», acaba retractándose en 1633.

Galileo: la idea de naturaleza

La aportación de Galileo a la revolución astronómica es de orden factual, acabamos de afirmar. Lo es respecto a los detalles de la polémica. Verdaderamente es el fundador en la medida en que, adherido a la hipótesis de Copérnico, Galileo, como tan a menudo se ha subrayado, hace que descienda el «método» matemático en su uso físico del cielo a la tierra, termina el nuevo proyecto astronómico, establece de este modo, una teoría original del movimiento físico —del movimiento en esta Tierra, en lo sublunar— de tal forma que en lo sucesivo la diferencia de lo sublunar y de lo supralunar queda abolida, el cielo y la tierra se confunden como un lugar único y homogéneo en donde reinan las mismas leyes. La *Natura* se impone, lo que permitirá darle una forma newtoniana y el desarrollo de la física matemática de la cual la *Mecánica analítica* de Lagrange (1788) «debía proponer una realización provisionalmente ejemplar»[10].

Así la voluntad de consolidar la verdad de la construcción del *De Revolutionibus...* se apoya en una refutación decisiva de la doctrina aristotélica del movimiento de los cuerpos graves y de los proyectiles. Esta es, en efecto, una doctrina, o aún una filosofía: el movimiento está unido a la «naturaleza» de lo móvil. El error de quienes han dudado de ella es, en la mayoría de los casos, el haber discutido sobre ejemplos. En tales casos conviene proceder mediante razonamiento. Así lo hizo Arquímedes en su *Tratado de los cuerpos flotantes*. El método que ha aplicado en relación a la estática debe poderse aplicar a la dinámica. Ahora bien, la puesta en práctica de este método —¿por qué rechazarlo puesto que el

10. J.-T. Desanti: *Op. cit.*, pág. 67.

razonamiento y la experiencia concuerdan?— es ya una refutación de la ontología aristotélica: el movimiento no es una propiedad de lo móvil, sino una relación. Como tal hay que estudiarlo, o sea, observarlo y cuantificarlo.

Ahora bien, un estudio como éste conduce infaliblemente a presuponer, como lugar de esta dinámica, un dominio homogéneo en cuyo seno las cantidades que se detectarán —el tiempo, la distancia, la velocidad, etc.— podrán entrar en combinación las unas con las otras. He ahí el principio a partir del cual queda organizada la dinámica galileana, su único «postulado», como lo subraya Alejandro Koyré, es que «los grados de velocidad adquiridos por el mismo móvil sobre planos distintamente inclinados son iguales cuando las altitudes de los planos lo son»[11] . Resulta notable que en el texto en el que el físico desarrolla este enunciado, proceda *por razonamiento,* y se dé una especie de experiencia ideal, en la cual, los impedimentos exteriores: el frotamiento, la resistencia, han sido eliminados por «abstracción del espíritu». Sólo a este precio, aceptando dar un rodeo en lo *abstracto,* construir un objeto «purificado», está permitido esperar alcanzar lo verdadero, y ello está atestiguado por la luz natural, por la Razón. En cuanto a alcanzar lo que se conoce como lo real, es una tarea que sólo interviene después, después de que el análisis haya llevado a su punto máximo de inteligibilidad del momento abstracto. Y esa vuelta a lo concreto debería no ya traducirse por el abandono de la verdad establecida de forma abstracta, sino operarse por una complicación, por una combinación siempre más rigurosa y sutil de los resultados adquiridos mediante razonamiento... o por su abandono en el caso en el que esta combinación se revelaría imposible.

Aparte de esa última parte de la frase, la inspiración de semejante manera de pensar es platónica. Tal vez sea ésa la importancia que haya que destacar, a despecho de poder seguir más precisamente los descubrimientos galileanos. La unificación de la naturaleza, su constitución como «continente» brindado a la «luz natural» se hacen bajo los auspicios de las matemáticas. Es, dice Alejandro Koyré, «una revancha de Platón» sobre Aristóteles, «una prueba experimental del platonismo». Sin embargo, es otro el platonismo que se manifiesta. Según Aristóteles, las matemáticas —que son un excelente modelo para el ejercicio intelectual—

11. *Ibídem.*

no son de ninguna utilidad en el mundo físico: siendo éste una cualidad que repugna a la matematización. El existente sensible es objeto de percepción o de acción; no hay más ciencia que lo universal, o sea, que el discurso. Según Platón, las matemáticas se aplican a lo real; pero lo real precisamente no es lo sensible; hay una utilización de la matemática, pero afecta a las Esencias, al mundo inteligible; todo «nuevo descenso» al universo natural arrastra una pérdida tan grande que la voluntad de rigor es en ella irrisoria.

Galileo prácticamente va más allá de esta oposición: no se trata, de un modo o de otro, de «salvar los fenómenos». Lo que importa es el pensarlos, o sea, de que sean inteligibles mediante la luz natural. El éxito copernicano en el dominio de la astronomía, el ejemplo arquimediano en el de la estática, prueban que el lenguaje matemático permite dar cuenta de los datos observados: administra una prueba del mismo orden respecto a la caída de los cuerpos y del trayecto de un proyectil. Pero para poder iniciarse en esta empresa, era preciso concebir lo real y la matemática en otros términos. Cedamos la palabra a Alejandro Koyré, que comenta el texto galileano: «... Galileo niega la premisa común a los platónicos y a los aristotélicos; y niega el privilegio ontológico de las figuras reguladoras. Una esfera no es menos una esfera porque es real: sus radios no son menos desiguales por ello. Un plano real —si es un plano— es tan plano como un plano geométrico: de lo contrario no sería un plano... lo real y lo geométrico no son en modo alguno heterogéneos y... la forma geométrica puede ser realizada por la materia. Mucho más... siempre lo es. Porque, en el supuesto de que nos fuera imposible realizar un plano perfecto o una verdadera esfera, esos objetos materiales que no serían «esfera» o «plano» no se verían por ello, privados de forma geométrica. Serían irregulares: la piedra más irregular posse una forma geométrica tan precisa como una esfera perfecta... La forma geométrica es homogénea con la materia: he aquí el por qué las leyes geométricas tienen un valor real... he aquí por qué es un lenguaje matemático el que habla la naturaleza, un lenguaje cuyas letras y cuyas sílabas son triángulos, círculos y rectas»[12].

12. Ver tomo III-2 de esta misma obra.

La administración cartesiana

En la construcción de esta idea de la naturaleza que ha dominado el pensamiento racional hasta nuestros días y que sirve de legitimación, pese a lo que se pretende, a nuestra sociedad industrial y a nuestros Estados cultos, el momento cartesiano es el que ha sido normalmente reservado al discurso filosófico: es de la estabilización y de la puesta en forma. Copernicianismo y Galileísmo se han elaborado en contra de la ontología aristotélica; la teoría del conocimiento de Descartes —así como la ontología o la doctrina metafísica que ella implica— serán su resultado. Hay que precisar perfectamente que, si el cartesianismo es en su época la lectura filosófica más elaborada de la nueva física, por un lado, no es solamente eso y que, de otro, no es la única lectura. Así, el desarrollo de la física matemática engendrará otra lectura esencial, la de Emmanuel Kant[13].

Se impone una primera observación: al igual que la revolución física instaura la autonomía de la física como ciencia y constituye su propio objeto: la *naturaleza,* al igual que la reflexión filosófica de Descartes define la teoría del conocimiento *stricto sensu* como núcleo del discurso metafísico. Claro que, las cuestiones antiguas, las de la naturaleza del Ser o de Dios, permanecen, y los enunciados que le corresponden. Pero son abordadas bajo el ángulo del conocimiento posible. Que la propia historia de la metafísica «medieval» haya llevado a ese enfoque, es probable; pero lo cierto es que el modo de trabajar de los astrónomos y de los físicos matemáticos constituye el catalizador que decide a Descartes a formular el conjunto de su problemática tomando por punto de partida la interrogación sobre el sujeto conocedor. Sobre este particular resultan sumamente cómicas las explicaciones que pretenden ser marxistas y que dan cuenta del *cogito;* ¡por la aparición histórica del individualismo burgués!

En suma, todo ocurre como si Descartes, teniendo en cuenta el estatuto propio de la metafísica, de sus reglas de formación de los anunciados y de sus exigencias, esforzándose en resolver sus problemas propios, se plantease al mismo tiempo la cuestión: ¿cuál tiene que ser el sujeto conocedor, cuál tiene que ser el objeto a conocer y consecuentemente, cuál tiene que ser el orden de la

13. *Ibídem.*

verdad para que sea «constructible» el saber universal, cuyo tronco, el eje, es la física nueva y la función de las matemáticas que ésta define? Las respuestas son harto conocidas, y nada más se las puede evocar que esquemáticamente. La demostración luminosa de las *Meditaciones metafísicas* establece que todo conocimiento procede del conocimiento que el sujeto tiene de su propia existencia y de su propia esencia, por el hecho irreductible y primero de que es sustancia pensante, siendo el pensamiento mismo intelección pura, intuición de las ideas y de sus conexiones necesarias, al margen del recurso a esas facultades como son la sensación y la imaginación (así el sujeto no se aprehende como percibiendo porque se conoce en primer lugar como pensante); que el *Yo* entiende su actividad de pensamiento como finita, como limitada y que se imponga con la misma necesidad la idea de un Ser infinito, creador y garante de la existencia y de la esencia del Sujeto, o sea, como creador y garante de la Verdad; que en el ejercicio del pensamiento el *Yo* se reconoce como formado de un entendimiento limitado y de una voluntad infinita, que ésta, fuente de actividad cognitiva, brinda al mismo tiempo la ocasión del error, que, por eso, el método torna a limitar el poder de unión entre las ideas que posee la voluntad en la percepción clara y distinta de las ideas y de sus conexiones por el entendimiento; que la esencia de las realidades materiales, sensibles, cuya existencia está atestiguada por la fuerte inclinación para creer en ello que Dios la puesto en nosotros es la extensión y el movimiento; y que sus cualidades segundas —el sabor, el calor, el olfato, el color, etc.— dependen tanto de esta esencia como de las disposiciones corporales contingentes del sujeto perceptivo.

Así está edificada la «ontología» cartesiana: la sustancia divina infinita que crea según las leyes más simples y que garantiza que a nuestros juicios comprobados por una rigurosa aplicación del método corresponden uniones reales; la sustancia pensante, que no es más que pensamiento y cuya actividad propia es el razonamiento; la sustancia material, que no es más que extensión (y movimiento) y que, de esta manera está plenamente sometida al lenguaje de las matemáticas y sólo a él; por fin esa mezcla de pensamiento y de materia que es el hombre, animado por el soplo de la libertad y alumbrado por la luz natural. En cierto modo, la obra cartesiana opera una integración de la revolución física a la tradición metafísica; al consagrarse en hacerla aceptable por los doctos de la época, la «endoctrina». Nietzsche no vacilará en

subrayar que la ciencia —a la que personalmente considera, en su versión positivista del siglo XIX— es la hija de la teología. Pero, mucho más importante históricamente que ese juicio, en realidad irrecusable, es esto: que *volens nolens,* la metodología cartesiana, al tomar por modelos a «las razones de los geómetras», ha introducido el espíritu de libre examen; que, de otra parte, ha formulado claramente la continuidad que en lo sucesivo va a establecerse entre esas tres instancias generadoras de ideas y, al mismo tiempo, de poderes y de acciones: la filosofía, la ciencia y la técnica.

Cuando hoy nos complazcamos en comprobar que la empresa de dominación de la realidad ha seguido su curso o que deploremos la devastación de la naturaleza y de la humanidad, veamos que es cierto que esto empezó claramente con esta nueva idea de la naturaleza astronómica, física y filosófica. De cuya idea iban a apoderarse fuerzas sociales... Apenas nos es dado experimentar la nostalgia de las ensoñaciones técnicas de Leonardo da Vinci y preguntarse, con Bertolt Brecht en su *Galileo Galilei,* si el héroe, amenazado por la Inquisición, no hubiera tenido que recurrir al pueblo de los artesanos, de los ingenieros y de los artistas de Florencia antes que dejarse condenar a la búsqueda solitaria.

BIBLIOGRAFIA

Copernico, Nicolás: *Des Révolutions des orbes célestes,* Libro I, París, 1934.

Descartes: *Oeuvres et lettres,* introd., notas y cronología por A. Bridoux, París, 1953.

Galilée: *Oeuvres et lettres choisies,* París, 1966.

Gandillac, M. de: *La philosophie de Nicolas de Cuse,* París, 1941.

Gandillac, M. de: *Oeuvres choisies de Nicolas de Cuse,* París, 1942.

Gueroult, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons,* 2 vol., París, 1953.

Koyré, A.: «Leonard de Vinci 500 ans aprés» in *Etudes d'histoire de la pensée cientifique,* París, 1973. Véase en castellano *Estudios de historia del pensamiento científico.* Siglo XXI. Madrid, 1978. (N. del T.)

—*Du monde clos a l'univers infini,* París, 1962.

—*Etudes galiléennes,* París, 1962.
Kuhn, T.-S.: *La revolution copernicienne,* New York, 1957; trad. París, 1973.
Védrine, H.: *La conception de la nature chez Giordano Bruno,* París, 1967.
Vinci, Leonardo de: *Carnets,* 2 vol., N.R.F., París, 1951. Véase *Cuadernos de notas.* Felmar. Madrid, 1975. (N. del T.).

3

EL PROTESTANTISMO Y LA JUSTIFICACION CRISTIANA DEL PODER

por Gérard Mairet

Sin duda no es necesario señalar, al término de tantas obras eruditas, que la Reforma protestante ha jugado, y sigue jugando aún, un papel considerable en la historia de Occidente. Por tanto, aquí nos limitaremos a recordar esa evidencia tratando de aprehender ese poderoso movimiento del pensamiento desde el punto de vista de su ideología social y política. Esta idea preconcebida, que optaremos por sostener principalmente en Lutero, no es tan arbitraria como pudiera parecer. En efecto, en el momento en que, por doquier, en Europa se esbozan los contornos de un «orden nuevo», según la expresión de Maquiavelo, parece legítimo llevar a cabo una encuesta sobre el contenido *ideológico* de la Reforma, o sea, en lo que a nosotros se refiere, sobre la implicación del pensamiento en el poder. Esta implicación nos parece, en el caso de la Reforma, particularmente ejemplar: de ahí, igualmente, la importancia que se le concede aquí a Lutero cuyos

escritos políticos mayores —principalmente su texto de 1523, *De la autoridad temporal y en qué medida se le debe obediencia*— integran aquí nuestros puntos de referencia.

Si el protestantismo se presenta como discurso teológico, dista mucho de limitarse a éste. Lo propio ocurre con la teología católica. Pero tanto en un caso como el otro, en modo alguno se podría cualificar a ese discurso de ideológico. No se puede percibir más la ideología de la Reforma si se remiten los enunciados teológicos a otros tipos de enunciados, precisamente, aquéllos que afectan a la autoridad y a la vida social. Esto es lo que hace un instante llamábamos la implicación del pensamiento en el poder. Pero esta implicación no es lo característico de la Reforma protestante, sino que es, por el contrario, lo que da una estructura a la filosofía política en Occidente. De manera que la originalidad y la importancia de la Reforma se deben al modo en que esta implicación tiene lugar: aquí tenemos —está muy claro en Lutero— la justificación teológica de la obediencia, la concepción divina del poder temporal del que se servirán, llegado el momento, los filósofos del Estado moderno.

Desde este punto de vista, podemos, por tanto, afirmar que existe en efecto una auténtica ideología política inherente a la teología reformada: no está muy lejos el Estado laico. Si nos viéramos en la necesidad de tener que caracterizar con una expresión, lo cual siempre es aventurado, al protestantismo en tanto que ideología, diríamos que es menos, como pretende una tesis harto célebre, el espíritu del capitalismo que el espíritu de la política moderna. Mejor Lutero que Calvino. Nuestra finalidad estriba, por consiguiente, en determinar en qué medida el pensamiento de los reformadores está al servicio de una *ideología del poder*. Por poder, hay que interpretar a ese tipo particular de comunicación que se establece del príncipe a los súbditos.

Problemática

En su escrito titulado *De la autoridad temporal y en qué medida se le debe obediencia,* Lutero manifiesta la verdad de toda política. Autoridad y obediencia forman la unidad de poder del príncipe y, lejos de considerar a esta unidad como improbable en sí, Lutero la constituye propiamente y como tal la perpetúa.

Para entender la problemática de su obra, hay que partir de

una constatación que se impone por sí misma y que manifiesta harto elocuentemente el desconcierto en que se halla la actividad política en ese comienzo del siglo XV: se requiere un poder que sea sólido, pero éste carece de un «fundamento» no menos sólido. «En primer lugar, escribe el reformador, tenemos que encontrar un fundamento sólido para la ley y el poder temporal, con el fin de que nadie ponga en duda que existen en este mundo por la voluntad y por el mandamiento de Dios»[14] . Pensar el orden político, es, como se puede comprobar, anular la «duda», lo que significa restablecer o establecer verdaderamente lo que le corresponde al Estado. *Pensar* la política, es para Lutero, problematizar la santidad del poder temporal. La cuestión, se entiende, no consiste en «dudar» de la ley y del poder temporales: ella afecta solamente a su relación con Dios. Dicho en otros términos: no hay duda de que *tiene* que haber un Estado al que hay que obedecer, esto es, precisamente *lo que se le escapa a la duda.* En cambio, lo que es objeto de duda es su fundamento en Dios.

Precisemos la problemática: el fundamento divino del poder no es *en sí* mismo dudoso. Queda eliminado como si pudiera ser un problema la existencia de un «poder»; se producirá una segunda eliminación que afecta a su esencia divina: no hay que dudar tampoco que el príncipe, hablando con las mismas palabras que Pablo, tenga su poder de Dios. De suerte que estas dos reducciones sucesivas del problema a su justa posición permiten *fundar* propiamente la problemática política. Dos son las cosas que van a la par y entre ellas no hay problema alguno: el que es preciso un poder y que éste es divino. Lo cual, en cambio, plantea una cuestión, el saber en qué la obediencia y, correlativamente, la autoridad pueden tener «límites»: *cuando el príncipe temporal recomienda o incluso ordena a sus súbditos acatar las directrices del papa.*

La cuestión de la esencia divina del poder no puede, por consiguiente, ser objeto de duda si, y solamente si, esta esencia está definida por el papa. El problema político es menos institucional en sus efectos que teológico en su principio. Lo cierto, es en efecto, que la obediencia a un príncipe adicto a Roma *puede* tener sus límites, que quedan por definir a fin de cuentas, por motivo teológico. De manera que Lutero, a lo largo de su obra, situará el problema en el terreno de la teología. Para él de lo que se trata es

14. *De l'autorité temporelle...*, pág. 73. Trad. J. Lefebvre, París, 1973.

de «referirse a la autoridad temporal y a su poder, a la forma en que cristianamente hay que utilizar a éste, y en qué medida se le debe obediencia»[15] . Por tanto es una ideología del buen cristiano la que estructura una ideología del poder temporal.

Utilizar cristianamente el poder no es una metáfora, es una justificación. Al encontrar la solución del problema político en la teología —como otros la encontraron antes de él— Lutero pone en juego una *astucia.* La política tiene su solución *al margen de ella misma:* la obediencia a la ley y al poder temporales es una obligación que está testificada no por el poder como tal, es decir la fuerza, sino por el propio Dios. Tal vez en nadie mejor que en Lutero, se manifiesta en su principio el acto de pensar la política: el pensamiento elabora un más allá de la razón, de revelación, de fe, de creencia con el fin de que la obediencia a los poderosos de la tierra no sea cuestionada en su principio. Si la sumisión al príncipe es la sumisión a Dios, ¿quién se atrevería obedecer a uno e incurrir de este modo en la cólera del otro? Cabe preguntárselo. «Habida cuenta de que todo el mundo es malo y que apenas se encuentra a un verdadero cristiano entre mil seres humanos, se devorarían entre ellos, de modo que nadie habría capaz de mostrar a las mujeres y a los niños cómo alimentarse y servir a Dios; y el mundo se convertiría en un desierto. Motivo por el cual Dios ha instituido los dos reinos: el espiritual que, por el espíritu Santo, bajo la ley de Cristo, hace de los cristianos gentes de bien; y el temporal, que presenta un obstáculo a los no cristianos y a los malvados, con el fin de que estén obligados mediante coacciones externas, a respetar la paz y mantenerse tranquilos, lo quieran o no»[16] . Lutero se consagra entonces a reconstruir *políticamente* la antropología cristiana; atormentado por el «pecado», el reformador hará del hombre no solamente la criatura de Dios, sino el súbdito celoso del Estado.

Consecuencias

De la problemática así planteada se pueden deducir tres consecuencias para la ideología del poder. Primeramente, buscar el fundamento «sólido» del poder es situarse en el origen. El poder es divino tanto por esencia como por institución, y ello es así de dos

15. *Ibídem.*, pág. 67.
16. *Ibídem.*, pág. 85.

maneras: originariamente, en primer lugar, por la revelación del apóstol Pablo, él mismo lo dice; originalmente luego, porque así es «desde los comienzos del mundo». ¿Qué significa esto desde el punto de vista que nos ocupa? Significa que: la autoridad y la obediencia al poder no pertenecen al orden del tiempo, sino de la eternidad. Obedecer, es obedecer. Puesto que la autoridad, que procede de la voluntad de Dios, no está expuesta a alguna alteración de su esencia —incluso por definición—, está claro que la obediencia es un acto que define al cristiano. Este último goza, por consiguiente, de una especie de eternidad en su estatuto temporal por el solo hecho de obedecer. La obediencia es eterna, por cuyo motivo ella participa de lo divino, es precisamente lo que dice nuestro reformador: «Tal vez se pudiera caer en la tentación de objetar que el Antiguo Testamento está abolido y no tiene más autoridad y que, por eso, no se les puede proponer tales ejemplos a los cristianos. A lo que respondo que no es así. Porque San Pablo dice: «Han comido el mismo alimento espiritual que nosotros y bebido del mismo brebaje que ha brotado de la roca que es Cristo». Significa que han tenido el mismo espíritu y la misma fe en Cristo que nosotros... Porque la época, la conducta exterior no crean una diferencia entre los cristianos»[17] .

La segunda consecuencia afecta al estatuto del «pecador» que es el del hombre, y a la necesidad subsecuente del poder temporal. Sobre este particular por lo menos el aspecto más notable de la doctrina: *de la eternidad de la obediencia se deduce el estatuto temporal del súbdito.* De un lado de la Creación está el hombre, del otro el cristiano. Pese a sí mismo, este último se encuentra mezclado con el mal en la existencia mundana que lleva sobre la tierra. Confrontado con el mal, el cristiano se encuentra, por tanto, naturalmente sometido al poder que no es nada más que el instrumento instalado por Dios para castigar y condenar a los «malvados».

Sobre esta antropología primitiva del «bueno» y del «malo» cristiano se organiza la solución al problema político. Pero esta antropología no es más que la traducción, sobre el plano de la eficacia, de la teoría fundadora del poder entendido como independiente de circunstancias temporales (en este principio, el poder está fuera del tiempo), pero que, precisamente, permite dar cuenta de ello y por este motivo dominarlas.

17. *Ibídem.*, pág. 99.

La tesis primera y última es, pues, la siguiente: puesto que todo poder proviene de Dios, entonces los medios requeridos para el ejercicio de este poder son, por ellos mismos, efectos de la voluntad divina. Esta es una afirmación constante de Lutero: «Si, como ha sido demostrado más arriba, el ejercicio del poder y de la espada están al servicio de Dios, todo cuanto el poder necesita para manejar la espada tiene necesariamente que estar al servicio de Dios. Es preciso, de todos modos, que haya alguien encargado de apresar a los malvados, los acuse, los degüelle y los mate, y que proteja a los buenos, los ponga fuera de toda causa, los defienda y los salve»[18] . Dios aparece aquí como la justificación de la policía, del juez y del verdugo.

La tercera y última consecuencia de la problemática introducida por Lutero radica en el hecho —apropiado a la mentalidad política moderna en su conjunto— que el poder, con fama de defender a los «buenos», está totalmente orientado hacia los *otros*, dicho en otras palabras, hacia los «malvados». La política se torna una lucha, un *combate civil,* en el que se resume la ideología de la comunicación y del vínculo social.

Esta problemática del bueno y del malo, si es válida en el orden teológico, —los «cristianos» y los «otros»— es válida igualmente, y con razón, para el orden político. Tras sucesivas reducciones, el problema político se torna efectivamente *pensable:* la política es una actividad propiamente cristiana, pero en el orden de las cosas mundanas y profanas. Ella es la misión terrestre de la criatura tocada por la gracia, ella constituye su deber. Ya se sabía, puesto que el poder participa de lo divino. Pero, ¿cuál es la vocación —en el sentido casi calvinista del término— del cristiano? Es hacer triunfar la justicia cristiana o, al menos, es hacerla respetar, hacerla valer y protegerla de la barbarie de los «otros»: «Porque la espada y el poder, en tanto que servicio particular de Dios, incumben a los cristianos más que a todos los otros hombres de la tierra»[19] . Dándose por supuesto que no se podría legítimamente «obligar a nadie a que sea cristiano», lo que sí es cierto es que se debe obligar a todo el mundo a respetar la justicia cristiana. «El cristiano no tiene que manejar la espada, ni invocarla para sí mismo o para su propia causa, sino para los

18. *Ibídem.*, pág. 115.
19. *Ibídem.*, pág. 105.

demás»[20]. Sin embargo, si ocurriera que al defender mi propia causa de cristiano, ya alcanzaba a «los demás», esto sería un «milagro» atribuible a la presencia sobreabundante del Espíritu Santo.

Una vez examinada la problemática y las consecuencias que normalmente se desprenden de las mismas, ahora se puede abordar el capítulo de las soluciones. Estas caben en una sola palabra, fundamentalmente de acuerdo con la doctrina del fundador del cristiano, San Pablo: *someteos.*

Con todo, incluso doctrinalmente hablando, Lutero sigue siendo un ideólogo y un teórico: justifica ontológicamente la obediencia a la espada temporal. El cristiano es un ser compuesto de un alma y de un cuerpo: de ahí nace la cuestión, inmediatamente resuelta, de los «límites» de la obediencia a la autoridad. El alma queda sustraída a la mano de todos los hombres y es puesta únicamente bajo el poder de Dios»[21]. Por lo demás, por esta simple razón, altamente especulativa, no se —el príncipe— puede forzar a nadie a la fe. Pero, al mismo tiempo, se encuentra verificada la idea según la cual *se* puede forzar a cualquiera a la obediencia. En efecto, el poder se ocupa del cuerpo: *dominar, es dominar a los cuerpos*[22].

Cabe, sin embargo, observar que el «límite» señalado es el *alma.* ¿Qué significa dominar a los cuerpos? Es reducir el pecado, es llevar a cabo una acción sobre el maligno, y, por tanto, sobre el «mundo». Se comprende entonces cuál es el significado, referente a las soluciones, de la problemática que separa al cristiano de los «otros»: el cristiano —políticamente hablando— no tiene cuerpo, porque *es* un alma. Por consiguiente la política no le afecta, pese a que sea en algunos aspectos —el aspecto del deber—, su problema: ¿no es el poder de esencia divina? Aquí no hay ninguna contradicción, sino sólo una repetición, respecto a las soluciones

20. *Ibídem.*, pág. 113.
21. *Ibídem.*, pág. 123.
22. He aquí un tema constitutivo del conjunto de la filosofía del Estado moderno. Por supuesto que se encuentra mucho antes que en Lutero, pero el reformador lo introduce en el corazón de la modernidad: con él este tema tradicional encuentra un terreno de aplicación en la perspectiva liberal del Estado soberano. De manera que, cuando Michel Foucault en *Surveiller et punir** describe las técnicas del poder sobre el cuerpo, no hace más que comentar a Lutero extendiéndolo en la práctica coercitiva del poder profano. Cierto es, de todos modos, que el liberalismo, en su versión clásica a partir de Locke, hará de ese cuerpo una propiedad de la persona. * En castellano *Vigilar y castigar.* Siglo XXI. Madrid, 1978. (N. del T.)

de la problemática: *el poder afecta a los otros*. El cristiano tiene que hacerse verdugo o «ayudante de verdugo» si el puesto está libre[23]. Sólo así ejercerá una acción sobre el cuerpo de los malvados. Como cristiano, él no está sometido a las tareas del verdugo, cuya acción en la tierra no es más que *transitiva:* ella conduce a Dios a la par que salvaguarda la pureza de las almas. Prestando una ayuda eficaz al príncipe en la lucha que sostiene contra el pecado del «mundo», el cristiano salva a su alma, se hace querer de Dios e, inversamente, sólo se logra el amor de Dios sirviendo bien a su príncipe. Finalmente por amor al prójimo, y accidentalmente por amor a sí mismo, el perfecto cristiano *tiene* que someterse al gobierno del poder temporal. Si ello es así, es porque el cristiano por decirlo así, ha caído sobre la tierra; no vive en ella, su morada está en los cielos: «Pero como el verdadero cristiano no vive en la tierra para sí mismo, escribe Lutero, sino para su prójimo y para servirle, también realiza, conforme a la naturaleza de su espíritu, aquéllo que él mismo no necesita pero que es útil y necesario al prójimo. Ahora bien, el poder es de gran utilidad, y necesario para todo el mundo con el fin de mantener la paz, de que se castigue al pecado y se ponga freno a los malvados. En consecuencia, el cristiano se somete total y absolutamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, honra a la autoridad, la sirve y la ayuda, y hace todo cuanto de aprovechable puede por ella, con el fin de que sea mantenida con vigor, respetada y temida»[24]. Lo que Lutero predica es la sumisión voluntaria, la libre obediencia si se puede decir: una lección, que no admitirá, a partir de 1549, La Boétie.

Con todo, se plantea la cuestión de saber si hay límites a la obediencia, como da a pensar el propio título de la obra. Podría suponerse que Lutero libera al cristiano de la obediencia si la orden del príncipe afecta a las prerrogativas de la fe y del alma. En realidad, no hay nada de eso: la autoridad temporal es absoluta por definición e igual es la obediencia. También eso concluye por una razón teológica. Es preciso evocar la problemática para hallar la solución que se busca: entre las reducciones que opera, Lutero muestra que se puede dudar del fundamento divino del poder no *en sí* —porque eso precisamente es indudable—, sino relativamente a lo que manifiesta el papa. ¿En qué caso puede

23. *Ibídem.*, pág. 97.
24. *Ibídem.*, pág. 91.

plantearse la cuestión de los límites de la autoridad y por tanto de la obediencia? Cuando el príncipe temporal ordena a sus súbditos obedecer espiritualmente al papa. A partir de eso se concibe que Lutero, en ese caso, autorice la desobediencia: basta solamente con saber *en qué* puede consistir. «El alma, escribe, no está sometida al poder del César, y él no puede ni instruirla ni guiarla, ni matarla, ni darle la vida, ni unirla, ni desunirla, ni juzgarla, ni condenarla, ni retenerla, ni abandonarla. Cosas todas que necesariamente deberían ser si tuviera poder para mandarle e imponerle sus leyes. En cambio, puede hacerlo por el cuerpo, los bienes y los honores; porque esto le releva de su poder»[25] .

La desobediencia civil: cómo es ella imposible

Si es esencial tener presente, para entender la doctrina teológica de la obediencia, la teoría de los dos reinos cuya expresión más sutil es la distinción del cuerpo y del alma, es porque la *desobediencia existe sólo a nivel del alma.* Al ser la vida política lo que se refiere al *cuerpo,* resulta evidente que toda desobediencia civil es imposible. Esto es lo que era preciso demostrar.

La limitación de la autoridad *temporal* es, por tanto, absolutamente nula. No existe límite al poder secular del príncipe de este mundo: el cristiano que lleva una vida mundana le es sumiso, por consiguiente, sin remisión. Nunca se tolera el rechazo de la obediencia a la autoridad temporal y la desobediencia es puramente nominativa, ella no tiene ninguna influencia en la vida mundana. Mediante *voces* —«en palabras»— y en su fuero interno, o sea, en su *conciencia* el cristiano desobedece. Pero, estando ubicado en el mundo y, por consiguiente, sometido al poder temporal del que depende, no puede sustraerse a las órdenes del príncipe. El fin que Lutero persigue es doble: obediencia absoluta al príncipe y desobediencia al papa. Si, *políticamente,* resulta oportuno someterse al poder temporal (es el primer deber), *teológicamente,* conviene no remitirse al papa tratándose de cuestiones de la fe, es el primer derecho; lo que no significa, se supone, que se tenga que desobedecer al príncipe.

Los dos reinos son distintos, el temporal rige el exterior, la

25. *Ibídem.*, 133.

vida mundana; el espiritual rige el interior, la vida del alma. Si, por consiguiente, es deber del cristiano desobedecer a una orden que dimana de lo temporal, esta desobediencia es completamente *interior,* ella afecta exclusivamente a lo espiritual; por consiguiente, nunca puede afectar en nada a lo temporal. Ahora bien, he aquí la cuestión precisa; se trata de saber si, sí o no, se puede desobedecer al príncipe. La respuesta es no. La desobediencia no puede expresarse políticamente: esto sería entrar en conflicto con el poder temporal, lo que, precisamente, no es ni siquiera pensable para un cristiano. Obedecer es una *virtud:* la desobediencia es totalmente *pasiva.* «Ahora bien, si vuestro príncipe o señor temporal os ordena fidelidad al papa, el tener ésta o aquélla creencia, o si os ordena separaros de vuestros libros, debéis decir: «A Lucifer no le conviene estar sentado junto a Dios...» Si a causa de ello se incauta de vuestros bienes y si castiga a esa desobediencia, entonces ¡dichosos de vosotros! Agradeced a Dios por haber sido considerados dignos de sufrir por la palabra divina... En cambio, cuando se da la orden, los súbditos tienen que soportar que se registre su casa y que se le tomen por la fuerza libros y bienes. No se tiene que resistir al sacrilegio sino soportarlo, tampoco se le tiene que aprobar ni participar en él, ni seguir ni obedecer, aunque sea sólo un paso o un dedo meñique»[26] .

Lutero aquí no hace más que completar la orden terminante paulina: ¡someteos! por el reconocimiento de la objeción de conciencia. De todos modos, no podría tratarse de desobediencia activa. Una cláusula de conciencia tal contrapuesta a lo arbitrario del príncipe en lo que a lo espiritual se refiere, no dificulta en nada, y con razón, a la autoridad temporal. Por consiguiente, queda velada toda desobediencia política. Por lo demás, puesto que la fe en Cristo es la única que tiene posibilidad de salvar al cristiano, no hay contradicción en que la resistencia al «tirano» —el príncipe favorable a Roma— esté situado sólo en la conciencia, ya que el cristiano no espera la salvación de este mundo, sino del alma. Sea lo que fuere de la vida interior, el buen cristiano siempre debe obediencia a su príncipe, ese «carcelero» y ese «verdugo» al servicio de Dios. «Nuestro Dios es un señor muy elevado; por eso precisa de esos verdugos y de esos servidores nobles, ricos y de elevada cuna, por eso quiere que tengan

26. *Ibídem.,* pág. 135.

riquezas y honor en abundancia y que sean fuertes y de todos temidos. Le place a su divina voluntad el que llamemos graciosos señores a esos verdugos que están a su servicio, que nos pongamos de hinojos y que seamos sus humildes súbditos. A condición, de todos modos, que no extiendan demasiado lejos su obra queriendo dejar así de ser verdugos para tornarse pastores»[27].

¿Reforma o tradición?
La génesis del alma moderna

Bajo la pluma de su iniciador he aquí que la Reforma sitúa al cristiano a los pies del príncipe: ella hace de él un ciudadano.

Hemos visto cómo se han ido configurando un cierto número de temas de los cuales el más importante es el de la «conciencia», del fuero interno. Así, lo que introduce el protestantismo considerado como ideología, sutil dosificación de teología y de política, es el *alma moderna,* el *subjetivismo* cuyas doctrinas morales por venir estarán impregnadas. Transformación ésta de gran importancia en la representación general del hombre que hace la Edad Media en su ocaso. Pero esta innovación, merced a la cual el individuo se afirma como súbdito y como persona, es harto notable que tenga lugar en una perspectiva que es la de la vida civil, es decir, la vida mundana fuera de la Iglesia católica de aquel entonces. Al introducir la conciencia moral y religiosa el protestantismo hace del cristiano un ciudadano absolutamente consagrado a las leyes de la sociedad civil. Pero, en el advenimiento de este subjetivismo, el pecado es lo que juega el papel principal: a partir de él se elabora en el pensamiento de los reformadores una doctrina del hombre que radicaliza las concepciones tradicionales, tales como el cristianismo medieval las desarrollaba. Lo cual es manifiesto en la doctrina calviniana de la predestinación. El estatuto de pecador es querido por Dios, es, por consiguiente, algo consustancial en el género humano, puesto que la falta de Adán es «colectiva». Pero es un hecho de la experiencia el que la «alianza de vida» no sea igualmente predicada a todo el mundo e, incluso donde se la predica, no todos la reciben igualmente. Por consiguiente, sólo a unos pocos se les ofrece la salvación y si uno se pregunta por qué Dios «ordena a unos a la vida eterna y a otros

27. *Ibídem.*, pág. 137.

a una eterna condenación», no hay más respuesta a esto que la siguiente: a Dios le place que así sea.

El sujeto es por tanto «pecador» y Calvino piensa como Lutero, que la salvación viene de la *fe*: también radica la salvación, al igual que en el reformador, en la obediencia a la ley civil. La conciencia moral supone la conciencia cívica: la génesis del alma moderna en el protestantismo luterano y calvinista es absolutamente dependiente de una firme concepción de la autoridad. Si el cristianismo se define por su «conciencia», ésta se refleja en el marco de la economía general de la «falta» y de la «salvación». Por ese aspecto el cristiano es ciudadano de la sociedad civil y política. Motivo por el cual el respeto a la ley temporal está ordenada por la ley interior, ella es una imagen de ésta. Esta ley interior que habla al alma del cristiano, ley sobrenatural, es aquélla que recibe en su conciencia y que le es revelada por la fe y las Escrituras.

Las doctrinas teológicas del protestantismo —*sola fide* y *sola scriptura*— están directamente vinculadas con una filosofía política cuyo centro es la *conciencia* y cuyo agentes es el *ciudadano*. Tal vez sea ésta la significación *ideológica* mayor del protestantismo. La Reforma contribuye, por consiguiente, al advenimiento de la ciudadanía moderna al preconizar la libertad de conciencia frente al poder civil. Este último se halla entonces plenamente justificado, de ahí la famosa fórmula del maestro de Ginebra: «*La libertad espiritual puede muy bien coexistir con la servidumbre civil*». Por una restauración de la tradición cristiana inaugurada por Pablo, la Reforma elabora la justificación de la dominación. Por ella se realiza el paso de la Iglesia al Estado. No hay, propiamente hablando, transformación radical, sino la perpetuación del poder tal como la Edad Media lo ha pacientemente elaborado. La Reforma produce solamente nuevas razones de obedecer apoyándose en nuevas razones de creer.

BIBLIOGRAFIA

Constituye una excelente herramienta de trabajo:

Delumeau, J.: *Naissance et affirmation de la Réforme,* París, 1968.

Contiene esta obra una bibliografía de referencia muy completa. Señalaremos en particular:

Bloch, E.: *Thomas Munzer, théologien de la Révolution,* París, 1976. En castellano, *Tomás Munzer, Teólogo de la revolución,* Ed. Ciencia Nueva. Barcelona, 1968. (N. del T.)
Dickens, A.-G.: *La Réforme et la société del XVI siècle,* París, 1976.
Febvre, L.: *Un Destin: Martin Luther,* París, 1968. Véase *Martín Lutero: un destino.* F.C.E. México, 2.ª edición. 1966. (N. del T).
Boisset, J.: *Calvin et la souveraineté de Dieu,* París, 1965.
Choisy, E.: *La Théocratie à Genève au temps de Calvin,* Genève, 1897.
Engels, F.: *La guerre des paysans,* París, 1952.
Imbart de la Tour, P.: *Les Origines de la Réforme,* 4 vol., París, 1905-1914.
Leonard, E.: *Histoire générale du Protestantisme,* París, 1961, Vol. V.
Mesnard, P.: *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle,* París, 3.ª ed., 1969.
Señalemos por último un librito interesante por sus observaciones sobre la situación actual del Protestantismo:
Casalis, G.: *Protestantisme,* París, 1976.

4

LA GENESIS DEL ESTADO LAICO DE MARSILIO DE PADUA A LUIS XIV

por Gérard Mairet

El poder y lo sagrado

El debate entre historiadores no ha concluido, respecto a saber si el Estado moderno, tal como se constituye en teoría y en la práctica en los siglos XVI y XVIII, presenta características tales que no se pueda hablar, sin confusión, de Estado en la Edad Media. Este problema es, en efecto, de una importancia capital, porque en ello va la comprensión correcta, no solamente de lo que tradicionalmente se entiende por época moderna, sino también la inteligibilidad de la época contemporánea, y de su Estado. De lo que se trata en este debate es de saber lo que significa la noción de soberanía. Dicho en otras palabras, el hecho de que aparezca este

concepto en el siglo XVI, ¿es suficiente para que nosotros podamos legítimamente hablar de *Estado,* considerando que a partir de él se constituyen en lo sucesivo teorías y prácticas? Se podría, por ejemplo, escribir una historia de la teoría política del siglo XIV al XVII, digamos de Marsilio de Padua a Hobbes, veríamos en ella cómo las doctrinas se extienden alrededor del centro: la soberanía.

Lo mismo ocurre cuando se trata de una historia de las instituciones políticas de Europa, en esa época. El concepto de soberanía se nos aparece, a partir de entonces, como absolutamente decisivo para asimilar, o por lo menos tratar de hacerlo, lo que se puede designar con el término de *ideología* del Estado. Pero, antes de manifestar lo que significa para nosotros, quisiéramos citar un ejemplo de tratamiento histórico del problema.

En su obra sobre los Estados de Occidente en los siglos XIV y XVI, Bernard Gunée, excelente conocedor de aquel tiempo, escribe lo siguiente: «En realidad, ¿hay Estados en Occidente en los siglos XIV y XV? Pensadores de nuestra época, armados con varios siglos de meditación y de evoluciones políticas, dan del estado una definición precisa en la cual, en particular, la noción de soberanía cobra una importancia extrema. Comprueban sin gran esfuerzo que las formaciones de aquellos tiempos no corresponden, y se niegan en consecuencia a hacer Estados. No le demos mucha importancia a esta querella de palabras. No encerremos al «Estado» en una definición demasiado precisa y harto moderna. Y si se considera razonable admitir que hay Estado a partir del momento en que en un territorio hay una población que obedece a un gobierno, en tal caso, ni que decir tiene que en los siglos XIV y XV ha habido en Occidente Estados que conviene estudiar las estructuras políticas».

Este texto requiere algunas observaciones que nos servirán para delimitar lo que entendemos por ideología del Estado. No es cierto, en nuestra opinión, que se trata sólo de una querella de palabras. Más bien vemos en ello una pelea ideológica o mejor el índice de un debate ideológico sobre la naturaleza del Estado «moderno» (y medieval) cuyo envite es la soberanía. El problema del poder en Occidente es, desde siempre, el de saber cuál es el sujeto del poder —si es que hay uno—. Esta noción moderna del sujeto no tiene que sembrar ilusión: no hace más que designar *quién* es —de derecho o de hecho— el detentador del poder. Pero hay más: se trata sobre todo de saber lo que significa ejercer el

poder cuando éste está definido como poder soberano. En otras palabras, el hecho de concebir la soberanía como dimensión y características del poder —como su concepto— ¿esto mismo no introduce una diferencia esencial, cualitativa, en la naturaleza del poder del Estado? Pensamos que no hay ninguna medida común entre un poder que se define solamente como ese poder y un poder que se define y se piensa como «soberano». Si la Edad Media ha inaugurado, en efecto, la problemática del poder, no lo ha constituido con todo alrededor de la soberanía. Sino muy al contrario. La lucha que vivió el Occidente medieval, sobre todo desde el siglo X, es la lucha entre el poder del papa y el poder del monarca o del emperador. Es conflicto de dos «potencias», de él sabemos que Gregorio VII iba a ser el designado para formular la doctrina con mayor claridad. Doctrina llamada de la «plenitud del poder», y que estipulaba:

Art. I: La Iglesia romana ha sido fundada sólo por el Señor.
Art. VII: Sólo él puede utilizar las insignias imperiales.
Art. IX: El papa es el único hombre cuyos pies besan los príncipes.
Art. XII: Le está facultado deponer a los emperadores.
Art. XVIII: Nadie puede reformar su sentencia y sólo él puede reformar la sentencia de todos.
Art. XIX: Nadie debe juzgarle.

Esta concepción teocrática del poder que no hace más que expresar de forma aproximada la fórmula tan frecuentemente citada de Pablo dirigiéndose a los romanos: «No hay más poder que el de Dios, los que existen están instituidos por Dios», no puede pensarse en términos de soberanía. Sólo mediante una ilusión retrospectiva se llega a hablar de soberanía (del papa o del emperador). En efecto, la lucha entre los dos poderes, uno (espiritual) afirmando su superioridad y su eminencia en relación con el otro, no constituye propiamente hablando una lucha por la soberanía. Esta no se remite más, *stricto sensu,* que al poder que se piensa o, si no se piensa, al que se ejerce como poder *profano.* Ahora bien, a los hombres del siglo XIV y XV no se les ocurre pensar, y con mayor motivo en tiempos más lejanos en el espacio, que la «potestad» sea de orden profano. Siempre la Edad Media une el poder con lo sacro y con lo divino y, en el conflicto que opone lo temporal con lo espiritual, se trata siempre de determinar quién,

papa o emperador, ha sido instituido por Dios. En el extremo opuesto, la soberanía supone una concepción totalmente laicizada del poder y su definición como poder solamente profano.

Tal vez se pueda objetar que, ulteriormente, durante la época dorada de la monarquía de derecho divino, el monarca era reputado como sagrado y que todo poder lleva lo sacro: en realidad, se trata entonces no de un fundamento, no de una «institución», sino, si se puede decir, de la administración por el soberano de su propia soberanía política. Que el soberano, en el ejercicio de su poder, llegue a justificarlo en Dios, no significa que su *soberanía* esté *legitimada* por Dios. El concepto de legitimidad es capital aquí, porque es lo que especifica la soberanía «moderna»: en la soberanía, el soberano es —o no es— *legítimo;* la cuestión, por eso, ya no es más saber si su poder ha sido instituido por Dios o si no lo ha sido. De la legitimidad, requerida por el soberano, a la institución en el sentido paulino del término, hay una verdadera ruptura que consiste en lo siguiente: en régimen de soberanía, el príncipe se legitima a sí mismo, dicho en otras palabras, la soberanía es en sí su propia razón. Al contrario, la institución supone un fundamento ajeno al poder —el del emperador o el del papa—, supone una *dependencia* del poder respecto de su príncipe. Lo que significa que la Edad Media, constantemente balanceada de un poder a otro, no ha podido hallar la solución que le dará el Estado moderno y que consiste en hacer coincidir en la misma unidad el principio del poder y la forma de su ejercicio.

Sin llegar a considerar nada más que la teocracia gregoriana, que constituye una tentativa límite, sino a considerar globalmente la cuestión del poder en la Edad Media, vemos que la distinción de los dos poderes está siempre pendiente al del *principio,* dicho en otras palabras, a su fundamento en Dios: ¿quién, sea papa o el emperador está dispuesto a *ejercer* el poder en nombre del *principio* divino? La Edad Media no ha resuelto este enigma. Sólo el siglo XVI comenzará a dar la solución. Esta se encuentra en la noción absolutamente nueva de soberanía. De suerte que resulta posible hablar de ideología del Estado: es la ideología de la soberanía, o más bien es la *ideología del poder profano* que se ejerce como tal.

Había un obstáculo de la representación en la Edad Media que vedaba la formación del Estado en el sentido propio del término; este obstáculo es el de la divinidad del poder, divinidad que se

plantea *a priori.* Entonces el poder era divino, en el sentido en que hemos dicho, y, de esta forma, la *cuestión del poder* es la misma que la de su relación con Dios. Los hombres del siglo XVI, y sobre todo, naturalmente, los del XVII, no verán más en el principio divino un obstáculo para el ejercicio del poder y resolverán la dificultad: el «príncipe» —palabra que en lo sucesivo servirá para designar al detentador de la soberanía— el príncipe, por consiguiente, es por sí mismo su propio principio, tiene en sí mismo, a su propia legitimidad. Dios ya no se halla más en el principio del ejercicio del poder, sino que es todo lo contrario, la «franca voluntad», es decir, la voluntad libre (Bodino) que define la prerrogativa de soberanía.

Prácticamente no se ha dicho nada cuando nos limitamos a definir la noción de soberanía como siendo el ejercicio eminente, superior, último, del poder. Si todo se redujera a eso, a cualquier faraón del antiguo Egipto se le podría llamar «soberano», lo que naturalmente siempre es posible, pero vaciando de su propio contenido a la «soberanía» moderna. Se puede igualmente llamar soberano al poder que el soberano pontífice ejerce sobre las almas: no hay en eso ninguna medida común con la «soberanía» tal como la contemplaban Bodino y Hobbes y, a continuación, *toda* la tradición histórica y teórica del Estado moderno. En realidad, la soberanía implica la eminencia, pero no se limita a ello como a su concepto. Ella supone, ya hemos dicho, una distinción clara entre el ejercicio del poder y su principio, distinción que, pese a pertenecer a su definición, no perdura en la realidad del Estado histórico.

Aquí nos enfrentamos con lo esencial de lo que podemos llamar la ideología del Estado y que no es más que la *ideología de la potestad.* El Estado soberano ha consistido, según modalidades históricas que le son propias, en reducir a la unidad los dos elementos de todo poder (en el sentido general del término): el principio de la potestad y la forma de su ejercicio. La noción, totalmente capital, de soberanía no puede ser, por tanto, descartada y ser nada más que el alimento de una querella de palabras. Ella es el elemento teórico fundamental, el medio en el que principio y ejercicio del poder son reducidos a la unidad. De suerte que, esbozar la génesis y la estructura, como vamos a tratar de hacerlo rápidamente aquí, es señalar la novedad del Estado «moderno» que, desde que la noción existe, se define por ella. También esto es marcar las grandes líneas de una verdadera

ideología de la potestad, es decir, la articulación de una institución (el Estado) con una teoría (la soberanía).

Recordaremos, sin embargo, cuál es el carácter dominante de la soberanía. Ella brinda una concepción totalmente laicizada y profana del poder. A Dios ya no se le considera más como fundamento y, por la misma ocasión, principio del poder, de exterior que era se le lleva al interior, si se puede decir así. Se trata de una concepción inmanente de la potestad de modo que éste encuentra en sí mismo, su propia legitimidad y su propia justificación. La ejecución del poder, dicho en otras palabras, el ejercicio de la autoridad, no depende nada más que de sí misma. La soberanía requiere la autonomía absoluta tanto teórica como práctica. Lo *sacro* no pertenece a la definición del poder en tanto que poder soberano, de suerte que el procedimiento de lo sacro no tiene más un valor constitutivo, sino solamente declarativo. Que el príncipe sea muy cristiano en nada modifica su soberanía; en tanto que «soberano» lo profano en él, está por encima de lo sacro. Que el príncipe sea sacro en nada modifica su cualidad *primera* de ser soberano. Por otra parte, el siglo XVI reformador da testimonio, si hubiera necesidad de ello, de que el príncipe soberano no detenta su soberanía del poder espiritual. La soberanía es una inversión de la relación del poder con lo sagrado: el poder no depende más de la instancia espiritual, de modo que la idea de soberanía implica, de este punto de vista, una laicización de lo sacro. El poder no depende más que de sí mismo, con el riesgo de reiventar, por cuenta propia, una noción —en modo alguno necesaria por lo demás— de lo sacro. La *política,* a partir de eso, gana su autonomía, conquista sus leyes y sus prácticas: hombres de Estado y filósofos se consagrarán en lo sucesivo a vivir y a definir la vida política en el Estado como un verdadero misterio profano, del que ellos serán los únicos en conocer la llave (o más justamente tratarán de conocerla): principio y ejercicio del poder están ahora unidos de forma inmanente, forman una unidad. Ello no significa que estén confundidos: «El Estado, soy yo», habría dicho un día Luis XIV. No podría decirse mejor: de una lado está el Estado, del otro el monarca, pero juntos son la potestad soberana. La ideología del Estado es la ideología del *Uno.*

Autonomía del poder profano

La política es, por consiguiente, una actividad profana, lo que no existía en la Edad Media en los grandes momentos de la lucha entre los dos «poderes». Actividad humana más que delegación divina, la política se ocupa, en efecto, de las cosas terrestres. Punto éste decisivo y resulta sorprendente que su toma de conciencia, *en una problemática que dará lugar, llegado el momento, a la formulación de la teoría de la soberanía,* tenga por origen... la discusión y la crítica radical de la doctrina teocrática de la «plenitud de potestad» del papa. Es, en efecto, en la obra de Marsilio de Padua donde se efectúa el gran viraje: con el *Defensor pacis,* (1324), el teórico de Padua sienta las bases de la representación moderna en política. Su obra debe figurar como la obra capital por donde la «modernidad» en política empieza a esbozarse en el horizonte del Occidente, es decir, la Cristiandad. Queremos prevenir aquí un eventual malentendido: Marsilio de Padua no inicia el pensamiento político moderno, no hace más que brindar las condiciones. Lo que quiere decir que la problemática marsiliana, o sea, el conjunto doctrinal en el seno del cual él reflexiona el problema del poder es aún, en su conjunto, el de la Edad Media. De manera que, como señalábamos, es al combatir la doctrina de la «plenitud de la potestad» que Marsilio constituye su filosofía política que todavía no es, precisamente, una filosofía del Estado. Pero, desde su punto de vista, Marsilio de Padua llega no obstante a elaborar una teoría de la sociedad civil enteramente nueva sin la cual las auténticas filosofías del Estado (la de Hobbes, de Locke o de Rousseau, por ejemplo) hubieran sido imposibles. No sostenemos, por consiguiente, la absoluta modernidad de Marsilio en materia de pensamiento político, sino sólo su profunda originalidad innovadora: él es el que emprende con rigor el camino de una concepción profana del poder político, camino que la posteridad no hará más que seguir hasta el fin. Además, no creemos que sea posible referirse a la soberanía (del pueblo o del príncipe), como se da el caso en los comentarios de la obra del paduano. Marsilio no podía concebir la noción de soberanía que no aparece claramente más que en Juan Bodino, en 1576. Pero, lo que importa, en cambio, es que Marsilio haya teorizado sin ninguna ambigüedad la autonomía de lo político (en relación con la potestad espiritual) y su correlación, el monismo estatal. Diremos, pues,

que las *condiciones* de la ideología moderna del Estado están planteadas en su forma por Marsilio de Padua.

¿En qué *condición* se puede pensar la política sin recurrir a su fundamento divino? Hay que manifestar aquí, que somos nosotros quienes planteamos la cuestión, o sea, desde el punto de vista de la soberanía (de la política como actividad profana). Se impone una respuesta: concibiendo la autonomía de lo político. Un poder autónomo, dicho en otras palabras, independiente de todo principio que exista al margen de él, queda, por definición, reducido a sí mismo. Pero para alcanzar una representación tal de la vida política —y de su estructura—, es preciso previamente mostrar que la comunidad política existe también como comunidad social, de suerte que no se puede separar a la autonomía de lo político de la autonomía de la sociedad civil. Si Marsilio de Padua se eleva a una concepción «profana» del poder político, es porque elabora una representación igualmente profana de la sociedad civil. Todo reside, entonces, por lo menos en una primera fase, en esa noción completamente nueva de la sociedad *civil*. Los hombres, para el autor del *Defensor pacis,* se reúnen en comunidad para subvenir a sus necesidades. Y nada más. La sociedad civil existe por sí misma y para ella misma. No existe, como creía Tomás de Aquino, por ejemplo, como comunidad «ordenada con vistas a un bien» que le es superior. Para Marsilio de Padua la ciudad es, de un extremo al otro, terrestre. Punto éste decisivo, porque rechaza la tradición agustiniana de la vida socio-política. No por ello queda excluida la finalidad del orden social, y Marsilio explica en efecto que la sociedad está «ordenada con vistas a un fin», pero la diferencia con la concepción de Tomás es de peso, ya que este fin es un *fin profano:* se trata de ordenar la ciudad —y la vida social en su totalidad— con objeto de «vivir bien», o como dice aún nuestro filósofo «con vistas a la vida suficiente». Citemos un texto entre otros: «Los hombres se han unido, por consiguiente, para vivir de modo suficiente, procurarse las cosas necesarias... e intercambiarlas naturalmente. Una congregación así constituida y que tiene el término de suficiencia para sí es llamada ciudad... En efecto, como las cosas necesarias, a quienes desean vivir de modo suficiente son diversas, y que un hombre de una sola profesión y oficio no puede procurárselas, ha sido precisa la reunión de diversos hombres u oficios para que este intercambio, que ejercen o se procuran las distintas cosas de ese género que los hombres necesitan para la suficiencia de su vida. Esas órdenes diversas u

oficios no son más que las partes de la ciudad, en su multiplicidad y en su diferenciación» (I, IV, Par. 10).

Vemos que la comunidad no está definida, por ejemplo, como el conjunto de los cristianos, es decir, según un criterio producto de la Revelución y, por consiguiente, relacionado con Dios, sino que muy al contrario, la sociedad es una sociedad cuyo único fin es permitir a los hombres que la integran el vivir al resguardo de las necesidades; lo que significa, por una parte, producir objetos necesarios para la vida y, por otra, intercambiar estos mismos objetos. Marsilio admite naturalmente que, entre esos objetos, figura la salvación de las almas, de suerte que en la ciudad habrá «orden» que estará encargado de la producción de los bienes necesarios para el ciudado del cuerpo. Sea como fuere, la sociedad existe, a partir de entonces, como armonía de las «partes» que la integran: existe verdaderamente como entidad abstracta; Marsilio dice que ella es pensable como «totalidad». Su principio no está, por tanto, en sí misma y el problema propiamente político será determinar *quién,* en la totalidad social, será investido con el poder. Como se ve, no se desprende ninguna deducción de la legitimidad del monarca a partir de una Revelución cualquiera, de una institución cualquiera por Dios o su representante. Con el fin de que este punto sea sensible, conviene señalar cómo Marsilio refleja la estructura de la totalidad social. En primer lugar, no debemos perder de vista que la sociedad, *como tal,* está constituida con vistas a conseguir un bienestar económico y moral y que, partiendo de ahí, queda constituida como esfera del *intercambio.* El intercambio comercial aparece —con lo que más tarde se llamará la división del trabajo—, a los ojos del autor del *Defensor pacis,* como el elemento esencial de la vida social. Esta concepción profana de la vida social va a dar lugar a la laicización de la vida económica. En efecto, el problema del ejercicio de la potestad es el de saber qué parte en la ciudad tiene razonablemente que detentar el poder. ¿Cuáles son las partes de la ciudad? Tal es por consiguiente la verdadera cuestión del poder. Responder a ello supondría que se recurriera a la triparición indoeuropea tal como G. Dumézil la ha puesto de relieve[28] , siendo el problema, para lo que aquí nos afecta, la relación que existe entre cada una de las partes (u orden) de la ciudad en lo que al ejercicio del poder se refiere, lo

28. Ver en el t. I en su primera parte el artículo de J.-L. Tristani: «La Ideología de los Indo-Europeos».

que viene a ser lo mismo, entre las partes y la totalidad que ellas forman juntas. Hay por tanto tres órdenes fundamentales: el orden del sacerdocio, consagrado al culto (clero), el orden de la producción y del intercambio (los oficios las competencias y los talentos) es decir, el trabajo, y el orden del ejecutivo y de la coerción (el príncipe o «parte gobernante»). Cada parte está estructurada con un fin que le es propio: el príncipe ordena y hace respetar el orden instituido, la esfera de los oficios produce bienes necesarios para la vida del cuerpo, y la finalidad del sacerdocio es educar a los hombres para que merezcan la «salvación eterna». Podría suponerse que, en este conjunto bien regulado no hay ningún problema *político:* ¿el príncipe no es, por su propio orden, el que gobierna? Claro, pero se trata de saber para qué y cómo. La respuesta hay que buscarla del lado de la definición de la *ley*. Es en efecto la existencia de la ley lo que origina la existencia de la totalidad social: si no hay ley no hay sociedad. El príncipe estará encargado de aplicar la ley para preservar el orden de la totalidad, pero no es él mismo el autor de la ley. Por consiguiente, el príncipe no es la «parte» sobre quien recae la prerrogativa de establecer una sociedad civil. Lo propio ocurrirá, con mayor razón, para la «parte sacerdotal» y para la clase laboriosa.

El rasgo genial de Marsilio de Padua consiste precisamente en que piensa la «sociedad» como una abstracción, como una estructura autónoma, independiente como tal, de los elementos que la constituyeron. Tal es el sentido de su definición como «totalidad». El *Defensor Pacis* desarrolla por tanto la teoría de un orden político que *es*, considerándolo como un *dato.* La totalidad social se plantea ella misma por la *ley civil* que es el principio unificador.

¿Dónde se halla, por consiguiente, el origen de la ley civil, primera entre todas, ya que es la instauradora de un orden socio-político determinado? Se encuentra en el «pueblo», es decir, en el conjunto de los miembros de la ciudad o, dice, en sus representantes. El pueblo es, por consiguiente, el legislador y, por eso, el príncipe es, en suma, el brazo que ejecuta la ley. De lo que se desprenden dos consecuencias:

1. La parte sacerdotal queda descartada del poder político.
2. La ley (como la sociedad en su conjunto y como la instancia del poder) es de origen puramente profano.

Es un bien siempre apreciable que ella coincida con la ley divina, pero esta coincidencia no es en sí misma la condición del

advenimiento de un orden político. Sostener que la totalidad es «suficiente por sí» o que tiene «su término en ella misma» quiere decir que la ley es puramente humana. La cohesión o el orden de una sociedad es privativo del príncipe («parte gobernante») que tiene como función darle una seguridad y una garantía, al igual que, en una ciudad bien ordenada, velan los sacerdotes por la salvación de las almas y los trabajadores proveen en bienes para los cuerpos. De la propia constitución de la ciudad Marsilio deduce la imposibilidad teórica y práctica para el papa de detentar una cualquier plenitud de poder. A los sacerdotes se les aparta del poder que se convierte, por ello, en una actividad esencialmente «profana». Esa laicización radical de la vida política, su independencia —por definición— con respecto a la potestad temporal viene a ser, por tanto, proclamar la autonomía de la política. Una última observación referente a la naturaleza de la ley permitirá fijar definitivamente la postura sobre este particular.

La ley no es inherente al concepto de lo justo: lo justo no viene dado por revelación. Es una noción profana: es el concepto de justicia que se desprende de la aplicación de la ley. La vida suficiente, librada de la «necesidad» *es* la vida justa. Puesto que la ley da una garantía a los intercambios y, en términos generales, la existencia del vínculo social, la ley civil depende de la justicia. La ley no es, para Marsilio, promulgada para la justicia, sino para garantizar la buena vida: no hay justicia sin ley. «Por consiguiente, se ha establecido para la vida, es decir, la vida suficiente en este mundo, una norma de los actos humanos transitivos ordenados que es posible efectuar para el beneficio, o el perjuicio, el derecho o la injusticia causados a alguien que no sea el agente, una *norma* que no prescribe y no coacciona a los transgresores infligiéndoles suplicios o castigos nada más que en el estado actual del mundo. Esta es la norma que hemos llamado con el nombre común de *ley humana*». (II, VII. Par. 7). Hallaremos en lo más profundo de la teoría de la soberanía esta concepción, ya muy «positiva», de la ley.

Hemos señalado una tripartición fundamental a la que globalmente queda unido el pensamiento de Marsilio: clase de guerreros y de príncipes, clase de artesanos, campesinos, trabajadores, clase de sacerdotes por fin. Pero Marsilio se distancia de ella con respecto a lo que forma el principio de su coexistencia armónica a saber, para la Edad Media, Dios. He aquí un texto harto célebre que es oportuno citar una vez más aquí. El nos permitirá evaluar

cuán ajeno es Marsilio a la solución cristiana medieval. Adalberón, obispo de Laón, de 977 a 1030, es el autor: «Dios ha adoptado a los reyes: ellos son sus siervos; y El su único juez; desde los cielos clama para que sean castos y puros. Con sus órdenes ha sometido a todo el género humano... los ha constituido en médicos de las llagas que puedan gangrenar a las almas... El resto de los nobles tiene el privilegio de no soportar la coacción de ningún poder, a condición de que se abstenga de cometer crímenes reprimidos por la justicia real. Son los guerreros protectores de las iglesias; son los defensores del pueblo, de los grandes como de los pequeños, de los buenos en fin, y al mismo tiempo velan por su propia seguridad. La otra clase es la de los siervos: esta raza desdichada nada posee que no lo pague con su sufrimiento. La casa de dios, que se cree una, está, por consiguiente, dividida en tres: unos oran, otros combaten, otros por último trabajan. Las tres partes que coexisten no sufren por estar desunidas; los servicios que una presta son la condición de las obras de los otros; cada una a su vez se encarga de aliviar al conjunto. De suerte que esta unión triple no deja por ello de ser una; y así es cómo la ley ha podido triunfar y gozar el mundo de la paz». Vemos lo mucho que Marsilio se aproxima y lo mucho que se aleja de ese texto: se acerca de él porque el título de su libro (*Defensor pacis*) lo indica, la sociedad que tiene en mente es una sociedad equilibrada y pacífica. Ahora bien, precisamente, el peligro de guerra «civil» se halla en su opinión en el hecho que una clase (u orden) hace valer su pretensión de regir a *toda* la sociedad. Esta clase, es la de los sacerdotes: la diferencia esencial con la visión de Adalberón está, por consiguiente, en lo que sigue: la sociedad no es la «casa de Dios», de modo que el rey —como por lo demás tampoco el pueblo— no está por definición sometido a Dios, o sea a la Iglesia y a su jefe el papa. No hay lugar a dudas de que la vida se convierte, con Marsilio de Padua, en una actividad perfectamente profana incluso si, en otros aspectos, el príncipe debe mostrarse cristiano. Mientras que la visión medieval proclamaba la dependencia del poder con respecto a Dios —siendo la consagración del rey constitutiva de su poder— al contrario el *Defensor pacis,* si negar la armonía necesaria de las «partes» de la ciudad, proclama la autonomía del poder. En lo sucesivo, éste es pensado como *potestad civil.*

Todavía no estamos, como se verá, a igualdad de nivel con la teoría de la soberanía. Estamos, es preciso recordarlo, en 1324. No obstante, se está preparando el terreno: se van precisando las condiciones del Estado moderno. ¿Por qué no podemos hablar de soberanía en Marsilio? Porque el príncipe, si ya no está más «instituido» por Dios, si no es más, utilizando el habla de Adalberón, el «siervo de Dios», no deja de estar sometido a la *ley* de la cual no es el autor. Contemplar a la acción política como una acción simplemente profana (la conservación de un orden social «que tiene su suficiencia para sí»), es por tanto liberar al príncipe de su dependencia con respecto a Dios en beneficio de su sumisión al pueblo, único legislador. ¿Quiere ello significar, como en ciertas ocasiones se ha pretendido, que Marsilio ha tenido la visión «rousseauista» del pueblo soberano? Nada más, porque el legislado (pueblo) no es el que ejerce la autoridad, o sea, el que ejecuta la ley. Aún no nos encontramos en período de soberanía. Este, en efecto, supone otras dos condiciones: el monismo estatal del cual Marsilio tendrá clara conciencia, y sobre todo, la definición de la ley como resultado de la voluntad del príncipe, una noción ajena al autor del *Defensor pacis*.

Sin embargo, la ideología del poder profano se vislumbra ya en el horizonte del pensamiento y de la práctica políticas. Realmente la ideología del *Estado* busca la forma de manifestarse, liberarse. Marsilio ha jugado en esa «liberación» un papel considerable: la sociedad civil que refleja es una realidad completamente profana. En este sentido hay que considerar al paduano como el inventor de la potestad. Entendemos definir con este término lo que constituye la especificidad del poder de Estado cuando a éste se le define por la soberanía. ¿Qué es lo que caracteriza a esa potestad con la que ahora tenemos que habérnoslas? Lo que lo caracteriza se le es su propio principio, de suerte que teóricamente se le puede definir como poder «absoluto». No es nuestro propósito el darle a esa voz una connotación común que equivaldría a vaciarla de su significado: absoluto, aquí, no significa «tiránico», y es grave error el confundir esas dos nociones. En efecto, la diferencia —que constituye precisamente la ideología del Estado— entre el tirano y el príncipe soberano consiste precisamente en que el primero se dispensa de legitimidad, mientras que el segundo considera a su poder como

perfectamente legitimado. Por supuesto, que tendremos que preguntarnos sobre la consistencia de esa distinción, para saber, si por ejemplo, no se basa en un malentendido con respecto a la definición del «tirano». Por el momento, hay una cosa que sigue siendo segura: el «soberano de institución», como lo llama Hobbes se ha constituido *contra* la tiranía. En otras palabras, el análisis que los teóricos del Estado soberano hacen de la tiranía tiende a diferenciar absolutamente el soberano del tirano, forma de expresar que el príncipe legítimo no es tiránico.

La ideología de la potestad es, por consiguiente, la ideología del poder legítimo; es la representación según la cual, puesto que Dios no garantiza más el ejercicio de la autoridad, será preciso que sea el príncipe el que encarne en sí mismo esa garantía. La noción de potestad remite a que el Estado es legítimo, o más bien que él es la legitimidad. No hay que confundir la noción moderna de la potestad con la concepción medieval de las potestades o poderes. Ha sido en efecto, merced a la teoría de la soberanía que es posible distinguir a las dos: ésta consiste en unir, en el Estado, lo que la Edad Media mantenía siempre separado, a saber, el principio de la autoridad y el ejercicio de la autoridad. Ya hemos dicho que el principio (utilizamos este término por no disponer de otro más adecuado) era ajeno a la instancia del poder, de ahí el conflicto llamado de los «dos poderes». Para resolver correctamente este conflicto, era preciso reducir a ese principio de Dios a los hombres dando la preeminencia a la ciudad terrestre sobre la celeste. Esta fue la obra decisiva de Marsilio de Padua. Al mismo tiempo, la esencia del problema político en la Edad Media se encontraba realzada por así decirlo: papa y emperador no eran el uno y el otro más que los *ejecutantes* del proyecto divino, sus depositarios. O, al menos, uno y otro trataban de hacerse reconocer como tales. El propio Gregorio VII, con su doctrina de la «plenitud de la potestad» pontifical, detentaba su potestad de Dios en su calidad de jefe de la Iglesia: «La Iglesia romana ha sido fundada sólo por el Señor» (Art. I). De manera que el problema de la autoridad es solamente el de su ejercicio: no hay lugar a dudas de que el príncipe está en Dios. Con respecto al emperador, a pesar de que pida su autonomía a lo temporal, lo hace precisamente admitiendo su dependencia con respecto al principio de lo espiritual: «No hay más poder que el de Dios y los poderes que existen están instituidos por Dios». Por lo demás, en la declaración del obispo de Laón que hemos citado, queda claro, como



hemos observado, que los hombres, o mejor la jerarquía de las órdenes, obedecen a Dios al obedecer al rey. Cuando nos referimos a la «potestad» para caracterizar a la ideología del Estado, entendemos diferenciar netamente dos problemáticas políticas: la Edad Media sólo conoce en política el *ejercicio* de la autoridad; aquí tenemos que ocuparnos, en sentido estricto, nada más que de los *poderes*. Papa y emperador tienen un poder político, y el ejercicio de la autoridad es lo que les concierne, o sea, la ejecución de las voluntades divinas. Por el contrario, el «Príncipe soberano» conservará solamente ese mismo poder, pero conservará además su principio. Lo que llamamos potestad. En otros términos, poder y potestad son distintos en la Edad media, al igual que la Iglesia o el imperio son distintos de Dios; pero poder y potestad, pese a que sean conceptualmente distintos —como lo son el ejercicio y el principio de autoridad—, están *unidos* en el Estado soberano. La originalidad toda de la soberanía consiste precisamente en definir al «príncipe» como a esa *unidad* de «potestad» y de «poder», lo que constituye la respuesta a la política medieval y, hasta nuevo aviso, asigna su estatuto a la política «moderna» y contemporánea. Ha sido obra de la historia desde el siglo XVI el penetrar las sutilezas de esta unidad.

El término de unidad es esencial: está presente en toda la literatura política y no está ausente tampoco de la historia política general. Sin embargo, lo que nos importa es mostrar cómo la ideología de la potestad se apropia del tema de «lo Uno» constituyéndose a través de él. Pero, en primer lugar resumamos lo que entendemos por «potestad»: es la noción que especifica la política del Estado. Coinciden en ella el principio de la autoridad y la forma de su ejercicio; se distingue, por consiguiente, en teoría, del poder en sentido estricto, siendo éste siempre dependiente de ésa. La potestad del Estado se puede caracterizar de la siguiente manera: la multiplicidad del «poder» (por ejemplo el ejército, la policía, la justicia, etc.) tiene como condición y como principio la unicidad de la potestad. He aquí la característica del Estado soberano: reunir en su seno, bajo su *voluntad única*, la esfera de la vida política, una vez por todas reflejada como actividad profana. Lo que debe ser claramente percibido si se quiere interpretar correctamente la estructura de la soberanía, es que la noción de potestad mediante la cual ella se define no tiene nada más que manifestar lo siguiente: un poder —el del príncipe— que se ejerce *como* poder soberano halla en el propio

hecho de ejercerse su legitimidad propia. De manera que lo que se manifiesta en la vida política, la parte visible del iceberg o, mejor todavía, aquéllo que compone la experiencia del usuario, no hace más que disimular la realidad de la potestad: éste es abstracto y forma parte del principio; el poder, en cambio, es concreto: forma parte de la ejecución. De esta política abstracta y profana tenemos que aprehender la estructura estatal, lo que equivale a colocar el estado bajo la categoría del *Uno*.

El Uno tiránico y el príncipe «soberano»

Hemos señalado que era conveniente establecer una diferencia entre el carácter absoluto de la potestad de su ejercicio simplemente tiránico. Para ilustrarlo tomaremos como punto de partida el muy breve escrito de La Boétie: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria** (hacia 1549). El salto que aquí damos es legítimo, ya que en modo alguno pretendemos esbozar de nuevo la historia de la soberanía, sino señalar la génesis y la estructura ideológica del Estado. La Boétie ignora (lo propio le ocurre al paduano) la concepción de la soberanía, y con razón: Bodino la formula en 1576. Pero si hemos de recurrir en esta circunstancia al amigo de Montaigne, es porque en su obra, la naturaleza de la potestad está descrita de forma excelente: el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* manifiesta que, más allá del «tirano», está el Estado, más allá del poder del «Uno», está la potestad estatal. Para La Boétie, el problema político consiste en saber por qué los pueblos parecen desear la servidumbre, por qué parece que les gusta la obediencia; de lo que se trata para él es de comprender la razón de algo que está tan extendido: «la pertinaz voluntad de servir».

La solución del problema hay que buscarla del lado de la tiranía, no definida aquí en otro sentido que como el poder de «uno solo» sobre la mayoría. Por eso resulta de capital interés el señalar aquí lo siguiente: En el centro de una problemática orientada hacia la tiranía La Boétie concibe la estructura de la potestad de Estado. Dicho en otras palabras, la crítica que el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* hace al poder tiránico —«el Uno»— es la base de una crítica, mucho más profunda de lo que muy pronto, los teóricos y los hombres de Estado definirán como

* Editorial Nueva Epoca. Madrid, 1947. (N. del T.)

la «soberanía». En realidad no se trata, en La Boétie, de una especie de anticipación de tradición cristiana (o sea, paulina) entiéndase genial, sino más bien de la comprensión *realista* de lo que constituye el envite de la reflexión política en una época que se extiende de Maquiavelo (*El Príncipe* es de 1513) a Bodino (la *República* es de 1576)*. Mientras que la moderna teoría de la potestad se constituye *contra* la tiranía, La Boétie asimilará esta potestad con el ejercicio de la «tiranía de uno solo». De esta forma, metidos de lleno en los mediados del siglo XVI a la búsqueda de un nuevo estatuto para el «príncipe», La Boétie revelará la verdadera significación de la política moderna: sean cuales fueren sus apariencias, la *soberanía,* al distanciarse de la tiranía, siempre estará marcada por ella[29] . Para La Boétie, el tirano nunca está solo, «el Uno» jamás es solitario: está rodeado y ayudado, de modo que si al pueblo se le mantiene en la servidumbre, es porque está mantenido en esa servidumbre, por la que el *Discurso...* llama, no sin cierta gracia los «chulos» del príncipe. «No son esas partidas de gente a caballo, ni las compañías de gente a pie, no son las armas, las que defienden al tirano. No se creerá a simple vista; sin embargo es verdad. Siempre son cuatro o cinco los que le mantienen el país en la servidumbre. Siempre ha sido así: cinco o seis han tenido el ojo del tirano, por sí mismos se han acercado a él, o bien han sido por él invitados, para ser los cómplices de sus crueldades, los compañeros de sus placeres, chulos de sus voluptuosidades, y comunes en los bienes de sus robos». Esta descripción que muestra al tirano rodeado de sus cómplices, brinda la imagen de un poder político que, cuando se ejerce, nada tiene que envidiar a las partidas de salteadores de caminos. Este punto es esencial, porque rompe con la tradicional concepción de la tiranía según la cual el tirano está solo y por esta misma soledad domina al país con su propia fuerza, por el temor que él mismo impone. La antigua imagen del tirano no encuentra cabida aquí, porque no es uno solo el que reina sin compartir sobre la multitud atemorizada por la voluntad de sus propios caprichos, y con La Boétie desaparece la imagen del tirano demente presa de la locura.

Esta transformación de la definición del tirano —de la cual La

* Véanse *Los seis libros de la República.* Aguilar. Madrid, 1973. (N. del T.)
29. Véase en el tomo siguiente las secciones «Pueblo y Nación», «Libertad, Igualdad».

Boétie tampoco dice que su poder sea ilegítimo, o simplemente que se ejerce sin respeto de las leyes— es el índice de una transformación de la definición de la potestad del Estado. Así leemos en el *Discurso...*, «el tirano esclaviza a los súbditos mediante los otros, y está guardado por quienes de ellos, si nada valieran, debería guardarse, pero como reza el refrán, para partir leños se hacen cuñas con la misma madera. He aquí a sus arqueros, sus guardas, y sus alabarderos». Ahora nos enfrentamos a la descripción del tirano «moderno», la descripción del poder como organización piramidal de las potestades, dicho en otras palabras, una multitud de redes de servidumbre y de dominación bajo la conducción, en la cúspide del edificio, del «Príncipe». Por eso la tiranía tiene que ser pensada —exceptuando a La Boétie— como modelo de la potestad; todos y cada uno temen al otro que se considera como el jefe; tal es la articulación de la autoridad y de la obediencia. También es esa la estructura de la «servidumbre voluntaria» en la que se mantiene al pueblo esclavizado; bajo el tirano postrero, y progresivamente, la ilusión del mando hace de todos y de cada uno pequeños jefes serviles a la devoción del jefe supremo, identificándose con él «hasta ser bajo el gran tirano, tiranuelos ellos mismos».

Así, como ya hemos señalado, el tirano no es más ese loco, ese sanguinario demente que hace imponer el terror por placer propio: es, tal como lo pinta La Boétie, la estructura misma del poder. El poder es *en sí* tiránico. Como prueba a lo que decimos recurrimos sólo a una línea, al comienzo de su obra, en la que La Boétie descarta la cuestión de saber cuál es el régimen mejor. La búsqueda de lo «mejor» en política había prevalecido en el conjunto de la reflexión teórica sobre el poder, tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino. Encuesta que ha sido descualificada por La Boétie, por su impertinencia, ya que el problema, para él, consiste en conocer la estructura de la potestad. Pero hay más: al no tomar en cuenta esta interrogación venida de la Antigüedad, la presentación que hace del poder del tirano cobra una significación universal. En efecto, puesto que no hay un régimen mejor, será que, en política, un poder vale otro poder. Esta equivalencia, en el mal, de todos los poderes, dicho en otras palabras, de todos los sistemas de autoridad —pirámide de dominio y de servidumbre— es precisamente lo que constituye la nueva ideología del Estado. En otros términos, hay un punto común a todos los regímenes: y éste es que son Estados, lo que significa que el Estado, sea monár-

quico, democrático o aristocrático, no deja de ser «soberano». No cesa de ser estructurado por la potestad, no *cesa de ser lo que La Boétie llama «el Uno».*

Con el fin de evitar tanta ambigüedad, será oportuno de todos modos, señalar que esta denominación del Uno para designar al tirano, dicho en otras palabras, para indicar también los círculos íntimos del tirano (los «chulos» del príncipe) por el hecho de que designa al Estado es, para el tiempo, una novedad a pesar de que la referencia al Uno para designar el centro del poder no sea una novedad. Ya Marsilio de Padua, había concebido la unidad nominal de la ciudad o reino y, al mismo tiempo, podía deducir de ella la superioridad de un gobierno único con respecto al número. Con anterioridad a él, Tomás de Aquino deducía la necesidad para un reino de ser gobernado por un solo Dios. La novedad de La Boétie sobre este punto consiste precisamente en definir el *poder* en general y el del tirano en particular, como el Uno. Al despersonalizar la cuestión milenaria del tirano, para reflexionar sobre lo que, en el tirano singular, constituye su poder, dicho en otras palabras, al sustituir una problemática *abstracta* del poder por la denuncia de sus abusos de poder, La Boétie hace pensable la política «moderna». El tirano no es el que abusa del poder: es el que utiliza el poder, lo que equivale a decir que el poder es tiránico. He aquí, por lo demás, la razón por la cual la «tan debatida» cuestión, dice, del «mejor régimen» no le interesa. Situar la reflexión política en el centro de este interrogante primero, es suponer que existe un régimen *bueno* del cual el tirano, precisamente, se mofaría eternamente. De ahí la concepción «clásica» del tirano como usurpador y demente fuera de la ley. Esto es lo que La Boétie recusa: redactará, por consiguiente, un discurso sobre el tirano, *o sea,* sobre el poder. En nuestra terminología esto significa que en lo sucesivo, la potestad del Estado se verá reflejada en el modelo del Uno, lo que ya hemos designado como unidad —en un Estado soberano— del principio de potestad y de la forma de su ejercicio. La grandeza de La Boétie habrá sido el manifestar este «Uno», designándole sin ambigüedad alguna como tiránico. Lo que nos lleva a un elemento esencial del problema, problema ya harto esclarecido: ¿cuál es la diferencia que hay que establecer entre tiranía y soberanía? Sobre este particular, resulta notable señalar que la soberanía ha sido definida en una época en la que se desconfiaba del tirano como de la peste, al extremo que se puede sostener que fue elaborada como

respuesta a la tiranía «clásica». Pero, y esto es lo que muestra La Boétie, no debemos llamarnos a engaño en cuanto a la alternativa «Príncipe soberano» o «Uno tiránico»: asociando el poder con la tiranía, La Boétie arrojaba una duda decisiva sobre lo que será la tendencia de *todo* el pensamiento político posterior al 1576, según la cual el «soberano», sea definido rey o pueblo, es aquéllo sin lo cual la *libertad* de los hombres es imposible en la sociedad civil. Sea como fuere, a partir de una reflexión sobre el tirano, «clásico» o «moderno» ha nacido la teoría de la soberanía. No es nada seguro de que el Estado soberano se haya recuperado nunca de ese origen impuro. Nos cabe, por consiguiente, escrutar esos orígenes.

El Estado soberano: teoría y práctica

En una carta harto conocida que Maquiavelo dirige a F. Vettori, el 10 de diciembre de 1513, el autor del *Príncipe* escribe lo siguiente: «He compuesto un opúsculo *De principatibus,* en el que analizo lo mejor que puedo el problema que plantea un tema de esta naturaleza: qué es la soberanía, cuántas especies existen, cómo se adquiere, cómo se conserva, cómo se pierde. Y si alguna de mis elucubraciones le han gustado, ésta no debería desagradarle. Esta debería dar satisfacción a un nuevo príncipe». Así, el retrato del príncipe corresponde, según el propio Maquiavelo, al de un príncipe *soberano,* o sea, que el poder que ejerce queda definido por la soberanía. Punto éste esencial porque permite una primera aproximación a la noción tal, al menos, como ha sido pensada por la filosofía política a comienzos del siglo XVI.

Ya hemos manifestado que la soberanía presupone una concepción totalmente «profana» de la vida política, concepción de la cual Marsilio de Padua (que Maquiavelo conoce perfectamente) es el consiguiente iniciador. La política será por tanto definida en el *Príncipe* como la institución del Estado. El príncipe es fundador, instaura y lucha, su poder es de conquista, su legitimidad es su fuerza; la política no aspira a ningún bien que la transcienda, ella es en sí misma su propio fin, lo que significa que si hay que conquistar un bien cualquiera, este bien es el del mismo Estado. Nos hallamos perfectamente en presencia de una concepción eminentemente profana de la potestad que ordena una conceptualización de la vida política como estrategia. El punto capital aquí, para esclarecer nuestras intenciones, es que la política es pensada

como el arte de la fundación, y consiste en *instituir* un orden. El objeto principal del príncipe es la fundación del Estado, lo que presupone una concepción histórica y nunca más «natural» del poder. El tema de la institución sufre, con la soberanía tal como la describe Maquiavelo, un cambio radical que tiene por efecto llevar la política de Dios a los hombres. Sabemos que la tradición cristiana (o sea, paulina) entendía el poder como institución divina. Con Maquiavelo, la «política cristiana» pierde toda justificación. Puesto que se trata, para el secretario florentino, de instituir un Estado, ello es así porque la vida política *empieza* en el instante preciso en el que los hombres se entregan a ella. O, para circunscribirnos a una perspectiva que define a *El Príncipe* en 1513, la política empieza con la acción de un príncipe fundador. Donde no existe una personalidad tal, no hay ni política ni Estado. En la problemática que se presenta en *Los discursos sobre la primera década de Tito-Livio,* se analiza la vida política como resultante, puede decirse, de la acción del «pueblo». Estas dos aproximaciones no son contradictorias en su principio: ambas están inspiradas por esta idea, en el fondo muy sacrílega, de que la política es un asunto que se ventila entre hombres, es decir, que ellos son quienes la instauran. La imagen que Maquiavelo brinda del príncipe es por tanto la de la política del Estado en su versión moderna: un poder que se plantea él mismo, no teniendo más consideración que de sí mismo, resumiendo, siendo para sí mismo su propia causa. Si, por consiguiente, como se señalaba, la legitimidad del Estado «maquiaveliano» es sólo su fuerza, no significa que haya exclusión total de la legitimidad: todo lo contrario. La legitimidad no es previa a la acción política: ella procede de ésa. Rasgo éste decisivo de la soberanía.

El príncipe que instaura el Estado no ve la legitimidad. Tampoco ésta es aquéllo de lo cual procede su poder. Ni origen (condición) ni fin (deber) de su acción, la legitimidad en nada contraría a su «conquista». Ella esta conquista. La vida política es acción y nada hay que preceda a la acción, si no es la acción en sí. Nos hallamos ante el marco en suyo interior se constituirá la soberanía, un cuadro que ya ha sido esbozado por Marsilio de Padua y circunscrito definitivamente por Maquiavelo: la política procede de sí misma, el poder es en sí su causa. Por eso en modo alguno es necesaria la justificación del poder en Dios o la naturaleza: el poder es verdaderamente sustancial. Es origen *y* fin. La soberanía está perfectamente presente: sólo queda por definir,

tarea de la que se encargará Bodino una vez por todas. Por el momento la ruptura es radical entre Maquiavelo y la teoría del poder tal como se había desarrollado ésta en la Edad Media. El príncipe, de ahí su nombre, *es el principio,* es el primero, Maquiavelo lo llama «fundador» y «nuevo». Es lo mínimo que de él se pueda decir.

Lentamente se va dibujando la figura del Leviatán, una política que procede de sí misma, un poder que se define por la autonomía absoluta: su principio coincide con su forma, y el *Estado* es esa coincidencia en lo sucesivo revelada para cuatro siglos. No hay más necesidad de justificación puesto que él *es* la justificación; tampoco tiene necesidad de legitimidad puesto que él *es* la legitimidad. Sin embargo queda por definir positivamente la noción de soberanía: Maquiavelo describe en efecto la política del príncipe como conquista y conservación de su poder, no trata de definir en todos los puntos de la doctrina la propia esencia de la soberanía. Le basta con descubrir el terreno en donde se ejerce esta soberanía. En resumen, analiza la política en «moderno» —el poder— sin conceptualizar la soberanía del Estado. Su objeto es más el príncipe (o el pueblo) que el Estado, incluso si el príncipe es el fundador del Estado. En el Estado, lo que le interesa es el príncipe: la cuestión del Estado está contemplada bajo el ángulo de su fundador. Era preciso, por consiguiente, que la teoría tomara en cuenta al Estado como tal y que quedara claramente definida la naturaleza del poder que el príncipe ejerce en el Estado. Lo que suponía un punto de vista distinto al del secretario florentino, un punto de vista en cuyo favor la estructura del Estado resulta privilegiada a raíz del análisis del poder del príncipe. Dicho en otros términos, en lugar de llegar al Estado *vía* la acción del príncipe, era preciso dar cuenta del Estado, como entidad abstracta, para cualificar la naturaleza del poder que el príncipe ejerce. De este cambio decisivo debía salir, con el rigor doctrinal deseable, la teoría de la soberanía. Sabido es que la responsabilidad de este cambio se debe a Bodino (*Les six livres de la République, 1576*) cambio fundamental para el futuro. Como prueba de ello recordaremos que en Bodino el centro de interés es la República (y ya no más el príncipe) y que se introduce la noción de «potestad soberana» a favor de la definición de esta República. Punto éste esencial porque significa que la *soberanía es mucho menos lo que caracteriza a la acción del príncipe que lo que caracteriza al Estado.*

En su edición original la obra tiene setecientas treinta y nueva páginas *in folio*. Las primeras cinco líneas bastan para clarificar el tema: dan la «definición» de la cual se deducirá el resto. He aquí el texto: «La República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común con la potestad soberana. Ponemos esta definición en primer lugar, porque en todas las cosas hay que buscar el fin principal; y sólo luego los medios de realizarlo. Ahora bien, la definición no es más que el fin del sujeto que se presenta: y si ella no está bien fundada, todo cuanto se edifique sobre ella pronto se arruinará luego» (Libro I, cap. I, comienzo). De modo que hay que interpretar que no se puede hablar de República si no se habla de soberanía. Lo que significa que la soberanía pertenece al concepto del Estado. Por consiguiente, se trata para Bodino de diferenciar la soberanía del que la *ejerce*. Lo cual es precisamente lo que ya hemos caracterizado como ideología del Estado: la unificación (en el Estado) de la potestad y del poder. Punto éste que merece, para que sea plenamente inteligible, una atención particular, Bodino, ya lo hemos visto, inicia su análisis de la vida política con una definición de la República en la que interviene la noción de «potestad soberana», de modo que, inmediatamente, se manifiesta el significado de esta noción. En efecto, por un lado, la soberanía es una instancia que, en el Estado, asegura, como él dice, «el bien común de todos en general y de cada uno en particular»; por el otro, ella es el *alma* de la República. Estos dos niveles de la soberanía son distintos. La potestad soberana existe por tanto *en sí misma,* como abstracción del Estado, como su verdadero principio. A través de ella es posible el ejercicio efectivo de la autoridad. Motivo por el cual Bodino es un partidario convencido de la «perpetuidad» de la potestad soberana. El término potestad cuadra perfectamente a partir de entonces: es lo que hace posible a la República, es decir, plenamente real. Pero la potestad existe siempre, con independencia de las instituciones que le dan cuerpo y merced a las cuales ella se realiza. Nos encontramos en el mismísimo corazón de un verdadero *mito de potestad* del cual ningún Estado, hasta el presente ha podido prescindir. La potestad existe incluso antes de que se ejerza, la obediencia es previa a las instituciones que la hacen posible. De modo que quienes aplican la potestad —gobiernos o demás— son distintos del propio poder que se plantea independientemente de ellos. Se trata en efecto de un verdadero mito que hasta el presente no hemos logrado esclarecer,

pero que tal vez sea el secreto de todo poder. Hemos visto que el poder en la Edad Media consistía en justificar el ejercicio de la autoridad en Dios. El mismo proceso se halla en curso aquí, con la diferencia de que la «potestad» desempeña el papel de Dios. De forma que, al igual que en la Edad Media, el poder estaba garantizado por la institución de Dios, igualmente ahora, es posible por la potestad del Estado. Pero, mientras que en la Edad Media el principio era, en resumidas cuentas, muy visible, ahora no lo es más. En soberanía, el poder (que se ejerce) es inmanente a la potestad (que funda). Lo cual no permite confundirlos. Bodino no se equivocaba: «He dicho que esta potestad es perpetua: porque ella puede decidir que se otorgue potestad absoluta a uno, o a varios en ciertas ocasiones, y una vez extirpada ellos no son más que súbditos, y mientras conservan la potestad, no pueden llamarse príncipes soberanos, ya que son sólo los depositarios, y guardianes de este poder, hasta que al pueblo o al príncipe guste revocarlo: él es quien siempre dispone de ella» (Libro I, capítulo IX). Este texto no deja lugar a dudas con respecto a la naturaleza de la potestad soberana: ella es independiente de los poderes que se desprenden de ella.

Decíamos que se trataba de un mito de potestad: la soberanía nos revela la clave de todo poder en general. Este texto nos aporta la prueba. Todos esos jefes, grandes y pequeños, que el Estado moderno engendra y reproduce a lo largo de su historia, no solamente aquéllos que mandan efectivamente, sino también aquéllos que *quisieran* mandar y que actúan en este sentido, no son más, dice Bodino, que los «guardianes» de la potestad. Esta noción es capital: ejercer el poder, es ser el guardián de una abstracción creadora que Juan Bodino designa sin ambigüedad como el *orden*. Resulta notable que ese orden —que no es, y con mucho, un invento del siglo XVI— parece desprenderse del ejercicio del poder, mientras que es el poder el que procede de él, lo cual es, en efecto, la novedad que introduce la soberanía. Se reconocerá aquí la realización, y también la verdad, de esas «astucias» merced a las cuales el príncipe maquiavélico se aseguraba y el poder y lo transmitía. Mito de potestad por consiguiente, la soberanía «hace creer» en un príncipe o en un pueblo del cual procede todo lo demás.

Antes de adentrarnos más en ese mito con el fin de escrutar los dos polos por los cuales se impone a los hombres, hemos de precisar cómo lo que designamos como la distinción consecutiva

de la soberanía es legible en una obra como el inmenso tratado de Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625). Grocio no es propiamente hablando un político, es un jurista; su intención no es el alumbrarnos sobre la esencia del poder, sino más bien sancionarlo con el derecho. Es decir que Grocio, contrariamente a Bodino, nada innovará en lo que concierne al principio de soberanía. En cambio, su contribución es esencial con respecto a la precisión doctrinal. En efecto, Grocio se hace con la noción de soberanía y a partir de ella constituye todo el edificio del derecho moderno; no hay, por tanto, en él una gran originalidad teórica, sino más bien la formulación jurídica de la prerrogativa de la soberanía. De modo que a Grocio se le puede considerar como al verdadero fundador de lo que más tarde Rousseau llamará el «derecho político». El voluminoso tratado de 1625 construye un edificio rigurosamente estructurado en el que la política queda totalmente pasada por el tamiz del voluntarismo jurídico, de un lado, y por la antropología ciceroniana, del otro: propiedad, contrato y naturaleza humana se distribuyen aquí el privilegio de proporcionarle perspectiva a la potestad soberana. Pero, lo que para nosotros importa, es aprehender cómo Grocio interpreta la soberanía; ésta no es más en él una noción especulativa, tampoco es la definición a partir de la cual es pensable el concepto mismo de la vida política. Grocio quiere mostrar, lo cual es perfectamente preocupación de un jurista, que ella organiza hasta sus más mínimos detalles la vida política práctica tanto de los Estados como de los individuos. De modo que, si podemos considerarlo como el iniciador del derecho político moderno, es sobre todo porque refleja —en la tradición «nominalista» del siglo XIV— el estatuto de *sujeto de derecho* en el seno de la soberanía «moderna». Este es el punto esencial y, en gran medida, la representación que aún hoy nos hacemos del ciudadano —desde el punto de vista jurídico— está ya definida en el tratado *Del derecho de la guerra y de la paz*. ¿Cuál es, pues, el principio de la sistematización de Grocio? Haber definido a la soberanía como propiedad, dicho en otros términos, el haber reflejado a la soberanía en el interior del *derecho* de la propiedad. Para llegar a esta conclusión era indispensable cierta audacia doctrinal: la soberanía es un *bien*. Cabe señalar de paso que con esto se revela el significado oculto del Estado soberano, a poco que tengamos en mente, al leer a Grocio, la teoría lockiana del Estado a cuyo término el fin esencial de la República consiste en salvaguardar la

propiedad e incluso incrementarla, misión de la que Locke deduce la legitimidad de la policía y de los tribunales. Sea lo que fuere de esa mentalidad de propietarios, Grocio había, sin lugar a duda, percibido excelentemente la estructura de la soberanía y ello merced a la interpretación que hace de ella a partir del derecho de propiedad. «Es preciso diferenciar, escribe, la soberanía del derecho de poseerla» (I, 3. Par. 4). Por consiguiente, a partir de ahora la cosa está perfectamente clara: potestad soberana es un bien cuyo propietario es el soberano —es decir, el sujeto—. Bodino veía en los que ejercen el poder, a los únicos mandatarios «a tiempo» de la soberanía; Grocio por su parte veía en ello a propietarios. Maquiavelo había pensado el poder como lo que se conquista, Grocio lo reflexiona como lo que se adquiere. De todos modos, lo común de estas tres representaciones, y que nos importa en primer término, es que siempre *existe la soberanía independientemente del que la ejerce.* A partir de ello hay una cuestión que no puede dejar de plantearse: si la soberanía es independiente de su ejercicio empírico como *poder,* ¿cómo existe? Hay que decir que la soberanía existe nada más que en el momento en que se ejerce, lo que en nada permite confundir a las dos dimensiones que la constituyen: la potestad y el poder. ¿Qué es entonces el príncipe? El que reúne en su persona el principio y la forma de la autoridad.

El Estado soberano logra, por consiguiente, realizar esa difícil figura de estar fundado en la representación del poder que tan sólo existe en la medida en que se ejerce, pero cuyo principio subsiste independientemente de las formas de su ejercicio.

Se observará que sólo así puede plantearse debidamente un problema de legitimidad: a un soberano se le llamará legítimo cuando ejerza la soberanía si tiene derecho para ello. La soberanía es, por consiguiente, un bien que el príncipe se apropia, ella es para Grocio la «propiedad civil», de manera que su concepto de soberanía se remite menos al príncipe que a su dominio propio. La legitimidad queda finalmente en Grocio pendiente de la conquista legítima del poder; proposición ésta que no hubiera desaprobado Maquiavelo: «Al igual que se puede adquirir en una guerra legítima la propiedad de los bienes que pertenecen a particulares, se puede del mismo modo adquirir la propiedad civil, o el poder de gobernar un Estado independientemente de cualquier otra potestad (I, 3. Par. 10). Esta cuestión de la legitimidad y la correlativa, de la apropiación de la «propiedad

civil», arrojan una luz decisiva sobre nuestro propósito. La soberanía es algo totalmente distinto de su ejercicio empírico, puesto que, siendo «propiedad», puede al igual que otro bien alienarse. «Propiamente hablando, escribe Grocio, cuando un pueblo está alienado, no son las propias personas las que se convierten en propiedad del prójimo, sino que es el derecho perpetuo de gobernarlas, consideradas como constituyendo un pueblo» (I, 3. Par. 12). Encontramos aquí el tema, desarrollado por Bodino, de la perpetuidad de la potestad, a la que no hay que interpretar de otro modo mas que como la potestad que se plantea y se reproduce a sí misma, independientemente de las peripecias de los poderes y de la perecuación de los gobiernos y otros pequeños jefes. La potestad es verdaderamente sustancial: se plantea a sí mismo, porque él es su propia causa final o eficiente. El subsiste por tanto por *sí mismo,* lo que le confiere el estatuto de mito fundador del Estado moderno. Hay dos elementos que constituyen este mito: la naturaleza y la ley. Hobbes será el encargado de *darle cuerpo* al mito: naturaleza y ley circulan por el cuerpo de *Leviatán* el monstruo frío, para insuflarle vida pese a que su creador lo llama, no sin angustia, el «Dios mortal». Es el Estado moderno en persona.

Naturaleza, poder, ley

Hemos visto que la *ley* en Marsilio de Padua era el elemento esencial a partir del cual se había proclamado la autonomía de la sociedad civil y política; merced a ella la sociedad se plantea a sí misma. Ahora bien, siendo el pueblo el verdadero legislador, para el autor del *Defensor pacis,* a príncipe al que está sometido no se le puede declarar «soberano». Referido al pueblo que no ejerce el poder (ejecución de la ley), tampoco se le puede considerar soberano. Una dimensión esencial de la soberanía, en efecto, es el decir la ley y, por consiguiente, no estar sometido a ella. La ideología de la soberanía como potestad profana, es una ideología voluntarista del poder de Estado: la ley procede de la voluntad del príncipe. Cedamos la palabra a Bodino: «La característica primera del príncipe soberano es el poder de conceder ley a todos en general y a cada uno en particular; pero esto no basta, ya que hay que agregar, sin el consentimiento de la mayoría ni de igual, ni inferior a uno» (Los seis libros..., I, XI). Se desprende de

ello una conclusión necesaria que nuestro filósofo no deja de sacar y que cobra una nueva significación: si el príncipe no está sometido a la ley, es porque *por naturaleza* no lo está por voluntad propia. «Por ello la ley que el príncipe queda absuelto de la potestad de las leyes; y esta palabra significa igualmente en latín el mando del que tiene la soberanía (...) si el príncipe soberano se ve exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos se verá obligado a acatar las leyes y ordenanzas que hace; porque se puede en efecto recibir la ley del prójimo, pero por naturaleza resulta imposible concederse la ley a sí mismo, ni tampoco mandarse a uno mismo, lo cual depende de la voluntad» (ibíd., I, IX).

La diferencia con las representaciones antiguas y medievales es esencial: la ley se va imponiendo sobre el derecho, dicho en otras palabras, la voluntad del «Príncipe» (que no es solamente la persona del príncipe, sino el Estado) es superior a la idea de lo justo. Esto lo expresa Bodino al distinguir el derecho (equidad de la ley) («mando del soberano utilizando su poder». Ibíd., m I, IX). Según Aristóteles o según Tomás de Aquino, el *origen* del derecho no es nunca el príncipe, que no hace más que enunciarlo, sino que se encuentra en la naturaleza o en Dios. De modo que lo que Bodino hace no es más que sistematizar, a la luz de la soberanía, concepciones ya anticipadas por Marsilio de Padua quien afirmaba, se recordará, que lo justo procede de la ley. Puesto que la naturaleza no es ya más ni la fundadora ni el origen de lo justo, sino que es la *voluntad* del príncipe lo que constituye el origen, el Estado ya no necesita ahora más ningún tipo de justificación: su soberanía es absoluta.

De Grocio a Locke pasando por Hobbes, esta ideología radical del poder profano se expresará definitivamente elaborando un cuerpo de doctrina en donde sólo la justificación «terrestre» del poder será considerada como fundamento legítimo del Estado. Pero lo que se observa en la teoría se desarrolla igualmente en la práctica histórica: entre Cromwell y Luis XIV, se afirma el modelo estatal. En lo sucesivo la vida política es una actividad «profana» y el ejercicio del poder un sacerdocio «laico». Hobbes, en el *Leviatán* (1651), ofrece una ilustración incomparable de ese estado de espíritu. Su obra se basa en una antropología materialista capaz por sí sola de justificar el poder soberano del Estado o, como él dice aún, del «soberano de institución». Al elaborar su «política», Hobbes elabora en efecto una concepción materialista de la natu-

raleza, es decir, una concepción vacía de todo contenido divino o revelado. En efecto, la «naturaleza» en él está completamente constituida por la pasión del poder. De esa naturaleza en la que reinan la violencia y la muerte se desprenderá propiamente la necesidad del Estado. «Pongo en primer lugar y como ejemplo de tendencia general de toda la humanidad, escribe, un deseo perpetuo y sin freno de adquirir poder tras poder, deseo que no termina más que con la muerte (...) el deseo de bienestar y de voluptuosidad sensual dispone a los hombres a la obediencia a un poder común: tales deseos llevan a renunciar a la obediencia a un poder común: tales deseos llevan a renunciar a la protección que podría aguardarse de su propia actividad y de su propio sufrimiento. El temor de la muerte también dispone a la obediencia y por el mismo motivo (*Lev.*, cap. XI). Se puede considerar a este texto y a otros semejantes, como la verdadera llave de la potestad del Estado. Lo que en ellos se desenvuelve es, en efecto, una concepción de la autonomía de la potestad fundada en una representación profana de la «naturaleza». En cuanto Hobbes invoca a la naturaleza, es para mostrar que al Estado se le requiere absolutamente, considerando que la «condición natural del hombre» es insostenible. De modo que la naturaleza (o, políticamente, «el estado de naturaleza») es a la vez la negación del Estado y el índice más seguro de su necesidad. Ella es el mito que, junto con su correlación —la ley—, estructura el ejercicio estatal de la potestad. Lo que la naturaleza instaura, o sea, la igualdad de los deseos, lo retira inmediatamente en cuanto lo presenta. Sobre el Estado recaerá la función de modificar lo que la naturaleza es *impotente* de garantizar: el derecho *natural* de cada uno a la vida. «De ello se desprende que en este estado (natural) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas e incluso unos sobre los cuerpos de los otros (...) porque mientras cada uno conserva el derecho de hacer lo que le plazca todos los hombres están en estado de guerra (...). La transmisión mutua del derecho es lo que se llama *contrato*» (cap. XIV). La vida política, es decir, la vida bajo la protección de Leviatán, se entiende como siendo la vida natural menos la muerte. ¿Qué es en realidad esa naturaleza? Es el reino de los deseos y, por consiguiente, de los conflictos de los deseos: la naturaleza aporta la muerte y el estado de naturaleza es un estado de guerra. El Leviatán lo establecen los hombres con el fin de tener paz y seguridad. La concepción «profana» de la vida política encuentra aquí su realización doctrinal más elaborada: el Estado

es una creación artificial de los hombres, creación que imita una naturaleza por sí misma «profana», conservando sólo de ella las ventajas (el deseo de potestad) sin los inconvenientes (la muerte). Hay un punto que merece ser destacado: Hobbes es quien comienza *efectivamente* la política moderna. Porque sistematiza definitivamente una tendencia que va de Marsilio de Padua a Bodino. Para ello, elabora el mito de la naturaleza cuya ideología de potestad profana necesitaba. Punto éste que culmina en su teoría de la obediencia a la ley soberana. ¿Quién es, pues, ese soberano? ¿Qué es lo que lo caracteriza? Tal vez sea una *persona*. «Hecho esto (el pacto) la multitud así unida en una sola persona se llama la República. Tal es la generación de ese gran Leviatán... Al depositario de esa personalidad se le llama soberano y se dice que posee el *poder* soberano; cualquier otro hombre es su súbdito» (cap. XVII). Como se puede observar el monarca es sólo el *depositario* de la soberanía: éste es una personalidad abstracta distinta del poder soberano que «posee» tan sólo. Inmediatamente, Hobbes designa claramente la naturaleza de la relación de autoridad: «Cualquier otro hombre es su súbdito». ¿Qué ocurre ahora con la ley? La cuestión es: cuál es la parte de la «naturaleza» en la elaboración de la «ley civil», que Hobbes define como la ley a la que los miembros de una república se ven en la obligación de obedecer. La respuesta de Hobbes nada tiene de ambigua: las leyes civiles dan fuerza a las leyes de la naturaleza; sin leyes civiles, la naturaleza quedaría sin potestad. Dicho en otros términos, el Estado se justifica a sí mismo por darle fuerza a la naturaleza. ¿Qué es lo que le da fuerza al soberano de institución? Es la propia impotencia de la naturaleza. Mientras que el pensamiento antiguo (y medieval) comprendía las leyes civiles como parte de las leyes de la naturaleza; Hobbes, por el contrario, define las leyes de la naturaleza como parte de las leyes civiles. «La ley de la naturaleza y la civil se integran una en otra, y tienen igual alcance. En efecto, en estado de naturaleza pura, las leyes de naturaleza (equidad, justicia...) no son propiamente leyes (...). Cuando una República está establecida ellas son efectivamente leyes (...). La ley de naturaleza es por tanto, en todas las Repúblicas del mundo, una parte de las leyes civiles. Pero el derecho de naturaleza, o sea, la libertad natural del hombre, se puede limitar y reducir por la ley civil; e incluso el fin de la actividad legislativa no es más que esa restricción, sin la cual no podría existir ningún tipo de paz» (cap. XXVI).

El cambio profundo de la política de los siglos pasados no puede ser más radical. Se da el caso que el arma más temible para acabar con el antiguo orden de cosas ha sido la soberanía. Todos los Estados «históricos» que pueblan la «modernidad» son partidarios de ella. Todos los teóricos tratarán, a merced de la coyuntura, de modificar, flexibilizar el modelo estatal, adaptarlo según sus intereses: tendrán que reajustar la definición hobbiana de la *naturaleza*. Ninguno, incluido Rousseau, recusará el principio de soberanía; se consagrarán por el contrario a perfeccionarlo. Siempre la «naturaleza» servirá de trampolín para alcanzar el poder: siempre será «natural» obedecer y mandar. Esta ideología del Estado es perfectamente, por consiguiente, la ideología de la potestad profana: la naturaleza que proclama procede solamente de la voluntad del soberano. Inútil será señalar que, en estas condiciones, no hay que sorprenderse por el giro que cobra en 1690 la filosofía del Estado con Locke. El autor del *Segundo ensayo sobre gobierno civil** hace de la propiedad el origen y el fin de la vida social y política: «El fin principal y capital, con vistas al cual los hombres se asocian en repúblicas y se someten a gobiernos, es la conservación de su propiedad» (Par. 124). No cabe imaginar concepción más neta: la República es una república de propietarios. Estamos lejos de la república cristiana en la que un pueblo cristiano vivía más preocupado, se nos dice, por la salvación de su alma que por los bienes de su cuerpo. De todos modos, no se perderá de vista lo esencial: ahora que el principio de la potestad se halla en la propia vida mundana, nada más queda el poder para justificar el poder, de forma que la *resistencia* siempre es posible y justa. Esta noción de resistencia no tenía vigencia en la Edad Media; resulta sorprendente que cobre forma en la misma época en que se constituye la soberanía: en el siglo XVIII se convertirá en *derecho*. Si la soberanía se elabora, como decíamos, en respuesta a la tiranía «florentina», es para afirmar que el poder del príncipe, contrariamente al del tirano, es legítimo. Ignoramos cuál es la duda que La Boétie tiene sobre esta pretensión; el príncipe soberano encuentra la legitimidad en el hecho de mandar: coinciden en él el principio de su potestad y la forma de su ejercicio. Si se observa de cerca veremos que esa coincidencia es la de la naturaleza y de la potestad. Pero si, para el prín-

* Véase *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1976. (N. del T.)

cipe es «legítimo» desde su punto de vista el mandar, la cuestión que se plantea es la de saber si es muy «legítimo» el obedecer.

BIBLIOGRAFIA

I. Ideas políticas

La Boétie: *Discours sur la servitude volontaire* (1549 aprox.), París, Editions sociales, 1971

Bodin: *Les six livres de la République* (1576): en Lyon, por Jacques du Puy. Librería jurada en la Universidad de París. Con Privilegio del Rey. In folio XII-739 p.

Grocio: *Du droit de la guerre et de la paix* (1625). Trad. Pradié-Foderé, 3 vol., París, 1865.

Hobbes: *Léviathan* (1651). Trad. Tricaud, París, Sirey, 1971.

Marsilio de Padua: *Le Défenseur de la paix* (1324). Trad. J. Quillet, con introducción y notas, París, Vrin, 1968.

Maquiavelo: *Le Prince* (1513) y *Discours sur la Premiere décade de Tite-Live* (1520). Trad. Gohory, in Obras, «La Pléiade», N.R.F., París, 1952.

Spinoza: *Traité théologico-politique* (1670). Trad. Appuhn, París, Granier-Flammarion, 1965. En castellano *Tratado teológico-político* en Colección de filósofos. s. f. Madrid (N. del T.)

II. Estudios

Arquillières, F.-X.: *L'Augustinisme politique,* París, 1934.

Goubert, P.: *L'Ancien Régime.* II - *Les pouvoirs,* París, 1973.

Gunée, B.: *L'Occident aux XIV et XV siècles.* Les Etats, París, 1971.

Lagarde, G. de: *La Naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age,* nueva edición, Lovaina-París, 1956-1970.

Mandrou, R.: *L'Europe «absolutiste». Raison et Raison d'Etat. 1649-1675,* París, 1977.

Mesnard, R.: *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle,* nueva edición, París, 1969.

Pacaut, M.: *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age,* París, 1957.

Quillet, J.: *Les Clefs du pouvoir au Moyen Age,* París, 1972.

Villey, M.: *La Formation de la pensée juridique moderne,* París, 1970.

—*Leçons d'histoire de la philosophie du droit,* París, 1962.

CONCLUSION

Al término del período al que se han consagrado estos análisis, históricamente se han impuesto dos novedades: el Estado soberano, en cuyo seno se confunden en el efecto *potestad* y *poder*, pese a que las dos realidades están diferenciadas con respecto a su «origen»; la Ciencia, bajo los aspectos de la física matemática, que debe asegurar el conocimiento de la naturaleza y su dominación íntegra por el hombre. Por un lado, se manifiesta un nuevo misterio de la Encarnación, un misterio laico que encuentra en la filosofía política, de Hobbes a Hegel, sus Escrituras, y que consiste en: ¿cómo una o varias personas (por numerosas que sean) pueden constituirse en unidad soberana que decide y actúa para el pueblo, en nombre del pueblo, de donde emana toda la potestad?

Por otro lado, se esboza una empresa que rehúsa de una vez por todas, la distinción establecida por Aristóteles entre *poiêsis* —actividad transformadora de la naturaleza— y praxis —actividad que abarca la organización de las relaciones entre individuos y entre grupos—, puesto que está convenido que el dominio de la materia conduce inexorablemente a la instauración de una sociedad transparente y pacificada: ¿no será una recusación tal

vez demasiado apresurada, puesto que incita a Marx, entre otros, a confundir bajo la expresión genérica de *praxis,* todas las formas de dominio?

El tema se complicará, cuando —referente al primer registro, el que se llamará político—, el concepto de pueblo se actualizará históricamente como nacionalidades distintas y que se revelarán esos conceptos mixtos como son los Estados-nación; cuando —en el segundo campo— la «sociedad civil», la colectividad de los ciudadanos, a la par que se conserva, recibirá otra dimensión y se tornará «sociedad burguesa», sistemas de productores libres. Pero esto es anticipar la problemática de la que trata la tercera parte de esta «Historia», *Saber y poder.* Sin embargo, se puede concluir la presente parte con una reflexión —una más— sobre la naturaleza de las ideas en tanto que éstas son constitutivas de lo que aquí se llama *ideologías.* Es notable que en la primera parte, *Los Mundos divinos,* la definición de la ideología que prevalece es la misma sobre la que insiste la Introducción general de esta obra: *concepción del mundo.* Ahora bien, se ha puesto de manifiesto que en esta segunda parte, muy a menudo y cada vez más en el curso del desarrollo de las investigaciones, se precisa la noción de ideología tal como se interpreta desde Feuerbach a Marx: *discurso que tiene como fin ocultar una operación de poder*, voluntaria o involuntariamente. Resulta oportuno dar una explicación sobre esta inflexión. Se trataba, en *Los Mundos divinos,* de presentar la prodigiosa diversidad de las culturas, incluso cuando se establece un límite a las «sociedades de Estado»; y, al mismo tiempo, cuestionar la idea de Espíritu como unidad de la humanidad oponiéndole la diversidad de las «lenguas»; por consiguiente, tomar cierta perspectiva en relación con Europa, que precisamente, ha querido ser madre y propietaria del Espíritu.

En una obra de más vastas dimensiones, —muchas más vastas, se concibe—, hubiera sido preciso proseguir esta orientación y emprender para las otras culturas investigaciones análogas a las que se han hecho aquí mismo para la Europa mediterránea.

El lugar de nacimiento de esta «Historia», así como por el hecho de que Europa ha exportado, por la violencia de las armas, un modelo de Estado que es hoy mundial, ha llevado a privilegiar la problemática histórica que se inicia con Constantino. Tal vez no sea ésta la más interesante, pero es la más actual. Ahora bien, se da el caso, una vez más ahí, que por el juego contingente de las armas, de las instituciones y de las palabras, esta «concepción del

mundo» relativamente unificada como es el cristianismo se ha impuesto como marco obligado de la actividad y de pensamiento a múltiples pueblos, presa ellos mismos de evoluciones diversas. Se da el caso de que esta concepción —fundada sobre una Revelación de la cual el *Tractatus théologico-politicus* de Spinoza muestra bien que ella se reduce a algunos preceptos morales disfrazados en los textos que tienen varias significaciones— ha sido captada por los poderes, sea éste el del papa y, pronto, de sus inquisidores, o el del emperador y de los reyes y de sus policías. Para esas causas, ella ha sido práctica, institución y discurso del poder: ella ha sido ideal e históricamente obra política. Esto es en lo que se ha convertido —no por destino, ni por vocación— el cristianismo. Ahora bien —aquí la referencia al pensamiento de Agustín es decisiva—, en modo alguno era ésta su función. Las astucias y los obstáculos de Lutero, cuando acomete la cuestión de la desobediencia, son igualmente significativos sobre este particular. A partir del momento en que estallan los conflictos entre el vicario de Cristo, consagrado a la administración y a la salvaguarda de la fe, y la autoridad de los jefes temporales, el idéologo cristiano se proyecta oculto. Por la fuerza él inventa la ideología en la segunda acepción más arriba señalada. Resumiendo, en tanto que la idea de *potestas* se encuentra en el centro del monoteísmo cristiano y prepara la noción de Estado soberano, lugar de la ley, del sujeto del derecho y de la política como actividad y como discurso, se precisa de forma concomitante el estatuto de la ideología como máscara.

François Châtelet

INDICE